بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible]

[illegible] ما استنبط [illegible]

[illegible]

[illegible] العلماء [illegible]

الاحكام الشرعية [illegible]

ولكن [illegible] الاحكام [illegible] الاصولية [illegible]

باب الاحكام الاصول [illegible] اللغة [illegible]

السنة الاصولية [illegible] والادلة [illegible]

[illegible] الاحكام الشرعية

الفرعية [illegible] التفصيلية [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] الفقه [illegible]

لا [illegible] بالفرعية [illegible] الاصولية [illegible]

[illegible] على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب [illegible] المكلفين [illegible]

من ذكر الاحكام [illegible] الدليل [illegible]

الكلام النفسي [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible]

بالاجمال [illegible] السنة [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] الفقه [illegible]

يمكن [illegible] الموضوع [illegible] من مبادئ العلم [illegible]

[illegible] ذلك العلم [illegible] الموضوع [illegible] اصل العلم [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible]

[illegible]

ولا العلم الحاصل [illegible]

[illegible] بالحكم [illegible]

[illegible]

[illegible] الادلة [illegible]

التفصيلية [illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] التفصيلية [illegible]

[illegible] بوجوب العمل [illegible] علينا كان الدليل الإجمالي الذي ذكرناه [illegible]

[illegible] التفصيلية [illegible] الإجمالي [illegible]

الأحكام في الجملة [illegible] ثبوت الأحكام [illegible]

الأخبار الدالة على ثبوت التكاليف [illegible] الإجمالي [illegible] بعد الانفصال [illegible]

الإجمالي من الأدلة التفصيلية [illegible]

[illegible]

بالعشرة بالنصوص انعكاسا ابدا عن الكل الواردة بنوع تعقل بينها لكن الفعل بالنسبة الى الوضع النوعي فان له وضعين
بالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى الفاعل كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها
فان قلنا يكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فشبهت الحرف لتناسبهما اياه في الوضع فلا بد ان لا نتصف بالكلية و
الجزئية الا المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو الصحيح عند المحققين كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني
والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي
فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات [illegible] اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد
لمعنى واحد [illegible] اللفظ [illegible] او يتكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني
او تباينت [illegible] اتحد اللفظ وتكثر المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن
الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدمه التذكر لكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك
[illegible] او تطرأ الى ان [illegible] مشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان [illegible] عدم المناسبة
[illegible] فان لوحظ [illegible] المناسبة [illegible] نوع [illegible] البيان من الشرح
على القول [illegible] بتعدد الوضع [illegible] بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ واما
على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي [illegible] لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكثيرة كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها
بخصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع [illegible] بواحد [illegible] حقيقة [illegible] مجازا ان كان الاستعمال [illegible]
والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة فيستعمل المجاز المشهور كما يجيء ويسمى منقولا ان ترك المعنى الحقيقي او لا بد
للعلاقة مناسبة للاول واستعمل اللفظ في المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول [illegible]
[illegible] وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز
فيها [illegible] كما في نطقت الحال [illegible] الموارد واما المشتق فقد
يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر
للوجوب والندب ولا يبعد [illegible] ان الحقيقة معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف
مباينا الى غير ذلك [illegible] فائدة [illegible] اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي
غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة نسبة الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ [illegible]
[illegible] عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين [illegible] عنها ما وضع له [illegible]
عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز [illegible]
المشهور [illegible] المجاز الراجح [illegible] على الحقيقة [illegible] ما يتبادر [illegible] المعنى
بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر [illegible]
الكلام واما المجاز المساوي في الشهرة [illegible] على الحقيقة [illegible] مع النظر عن الشهرة [illegible] كما بينا
فائدة [illegible] اعلم ان الحامل بكل اصطلاح [illegible] اذا اراد معنى [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] في موضع [illegible]
حقيقة ان ساعدته القرينة [illegible] الحامل [illegible] مصطلح هذه الطائفة اذا [illegible] مورد [illegible]

ومحاوراتهم ويعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في

الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرفوا ان ذلك لفهم من جهة نفس اللفظ [illegible] من اللفظ موضوع

عندهم لهذا المعنى وينتقل الى ان ذلك لا انما يكون اذا يعلموا الوضع [illegible] الاوضاع والاصطلاح

الحاصل هذه العلامة الامر من جهة اعلام الحاصل [illegible] الاستعمال [illegible] من جهة اللفظ [illegible] من جهة القرينة

بينهم [illegible] بالتفاوت لا انما في القلة [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] الوضع [illegible] الاجمال

في دعوى التبادر من الاحاطة بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهله [illegible] من جهة القرائن

ويدعى لغافل التبادر بزعم استقلال القرينة ويدعى خصمه التبادر في معنى آخر ويدعى [illegible] استمر على ذلك

الاستعمال [illegible] الاجمال والاشتباه والغلط [illegible] الوضع [illegible] التلبس [illegible]

[illegible] ولذلك قالوا ان الفهم منهم في حديثه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة

ورود الاحتمالات [illegible] من الاستعمالات [illegible] من جهة الادلة العقلية والنقلية

فلذلك [illegible] على احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص [illegible] الا انه كما هو الحق [illegible]

آخر ولا [illegible] النص عليه الامر من جهة الادلة العقلية [illegible] مقصودة وكذلك في مقدمة الواجب [illegible]

الحق [illegible] العرف [illegible] من الذين لا يفهمون [illegible] الامر من جهة نفس اللفظ فالفهم [illegible] الحاصل بالاصطلاح وان كان

من جملة اهل هذا الاصطلاح [illegible] الاصطلاح [illegible] انما هو من جهة اللفظ لا غير

وبما ذكرنا [illegible] ما [illegible] ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي [illegible] في المجاز المشهور فلا يكون علامة

للحقيقة [illegible] [illegible] المجاز المشهور فيما [illegible] الاشتباه بحيث

يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها [illegible] ان الامر [illegible] الحيث [illegible] [illegible] القرينة ويتبادر

حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة [illegible] [illegible] الحقيقة [illegible] كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا

وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ

تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة والا

فالمجاز [illegible] والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علامة الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر

اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة فالموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة

[illegible] الاجمال [illegible] ان [illegible] الحاصل بالاصطلاح اذا راي [illegible] هذا الاصطلاح [illegible] من اللفظ

هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة

مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فظهر بذلك لا [illegible] باصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة

ذكرنا [illegible] على لزوم العلم بعدم القرينة [illegible] بالحقيقة [illegible] [illegible] في الاصول وانما

على القول بحجيته كما هو الحق [illegible] [illegible] من الاصل مع التتبع التام في محاوراتهم [illegible]

الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا

في نفس الامر غير مضر مع ان هذا الاشتباه [illegible] نادر كما لا يخفى ولا يوجب القدح في القواعد المبنية على الغالب

ويتفرع على ما ذكرنا التنبيه على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر

فافهم [illegible] هذا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] مع قطع النظر عن الشهرة [illegible]

منه العرف مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا ثمرة في الاحكام فلعلّ الفرق واضح فان الحقيقة في الاول

وفي الثاني [illegible] فان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو واضح في المعنى [illegible]

في المجاز كالصورة الاولى [illegible] واما قولنا احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم [illegible]

المتبادر من دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما والاشتهار في ذلك

لفهمه [illegible] المفروض من الاشتهار [illegible] فلعله يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في

المجاز حقيقة [illegible] بانتفائها حكما [illegible] يدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل [illegible]

واما ثانيا فلان اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة مجازية غاية الامر حصول الاحتمال [illegible]

الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة لذلك الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى [illegible] مع انه حمل

في حمل الامر مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعليه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب

عرفهم فان الذي نص ان يحمل كلام الامر عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام

ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى

لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة ولكن علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين

تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف وتظهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال

في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا

في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان

جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا

مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب

عند الاطلاق ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف

وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل [illegible]

واستقم وبالتامل فيما حققنا يظهر معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما

تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر منها ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب عليها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ

مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال [illegible]

مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدمها [illegible] ليس رجل لزيد بعينه في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان

ولا حاجة الى بيان ان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان موضحا

صحيحا في نفس الامر وهذا وورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة

سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال

الاشتراك فانه يصح سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب

لدار واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف

معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل في تقرير الدور وفيه ايضا مسامحة لا يعرف كون

الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية

عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف

[illegible] الاشتراك [illegible] البليد [illegible] سلب المعنى [illegible] الحقيقي [illegible]

[illegible] الى المعنى المجازي [illegible] سلب المعنى الحقيقي والمجاز [illegible]

[illegible] ويقولون [illegible] سلب المعنى [illegible] علامة المجاز وبالتبادر [illegible] بان المراد انا اذا اطلقنا [illegible]

[illegible] المجازي [illegible] اراد القائل [illegible] فانا نعلم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي [illegible]

[illegible] ذلك [illegible] يمكن [illegible] حينئذ [illegible] السلب علامة الحقيقة [illegible]

بحاله فانا اذا اطلقنا [illegible] ولم نعلم انها المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة [illegible] سلب المعنى الحقيقي فان [illegible] المستعمل

مجاز مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن مورد استعمال [illegible] فلا نخرج عن [illegible] الكلام [illegible]

المستعمل [illegible] من المجازات [illegible] الحقيقة والمجاز [illegible] المستعمل [illegible] الاصل في [illegible]

الحقيقة واما [illegible] سلب المعنى [illegible] الحقيقة [illegible] المجاز [illegible] المجاز

[illegible] الحقيقة [illegible] القائل [illegible] المجاز [illegible]

لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة مطلق الحقيقة [illegible] فاذكره في عدم [illegible] السلب الحقيقي

انه يرد عليه [illegible] المستعمل في [illegible] مجازا [illegible]

[illegible] سلب المعنى الحقيقي [illegible] الاعتبار [illegible]

[illegible]

لكونه حقيقة في النسبة البوحية وما ذكرنا انهما لهما بعض السلب ما يفضي الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي

في الجملة متى كان علاقة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى لا يصح سلبه عنه ولك

ان يكون للفظ معنيين حقيقيان يصح سلب احدهما عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كونه

على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق الحقائق على المعنى لو فرض كون اللفظ مشتركا

منشأ الاشكال كان توهم ان المجاز لا يعلم الا بصحة السلب فلزم عدم صحة سلب الحقائق كلها في المعاني

لو جعل سلب الحقيقة فلا بد من ذلك ولا يحتاج الى اعتبار التعدد لكنه لا يناسب اثبات الحقيقة بطريقها لما في الجملة

فليتحقق ان المجاز بتركه ويصفو السبيل لاختلاف الشرح حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى

الخاص موقوفة على معرفة الحقيقة والمجاز وذلك لا يستلزم دور الشك في انه يكون المراد من صحة السلب عدم صحة

السلب للمعنى الحقيقي وعدمها الحاصل من تشكيك ان يسلم اللفظ معنى حقيقي يدل افراده وسلبه دخول المعنى منها

وعدمه وحاصلها ان الشك فيكون بعد ذلك مصداقها ما لم يكونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل ان لفظ

الماء معنى حقيقيا ويعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ويعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل

الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا المجاز بالسلوب لنظم والمعنى هل دخل فيها ام لا صحة صحة السلب و

عدمه لا يستلزم الدور فانهم من ذلك وهذا ان الوجهان تمام يستوي اليهما احد فيها اعلم والحمد لله الذي انعم

عدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز مثل صيغة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ والعالم يصدق

على كل ذات ثبت له العلم وكذا الحامل والفاسق فكما استعمل موضوع لطلب شيء من شأنه ذلك فهو استعمال

استعمل الى غير ذلك بخلاف استعمال الدار فيه السؤال لحجاز الى شيء واراده اهلها في مطرد فلا يقول استعمل البساط

واستعمل الجدار وسائر ذلك فيحتاج الى صحة معنى اتصال المعنيين بحسب انواع المجاز والمراد بالا

ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ

باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فمقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فانه قياسي

كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي المجوز لحو ما السيد الشرعي في ان اسماء الله توقيفية

والمراد بالثاني فالواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلاقات المعهودة فالمجازات كلها

تقدم ما علمه خصوص المادة والهيئة فيها لا لمعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي وعبارة اخرى

لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياتها من العرب بل يكون ان يحصل العلم او الظن برخصتهم ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال

من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات المجازية وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان

عليه لانهم على ثبوت النقل ولما اختلف المجوز الى التنظر الى العلاقة بل كان يكفي ما النقل ولما ثبت التجوز في المعاني

المهتم مع صحته بمعرفة اهل اللغة بذلك الحجاز وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط النقل الحادثة ما نوجز بما حكى

اهل اللغة بل يكن ان يلزم كون القران غير عربي وبعضها الاستقرأ انا انزلناه قرانا عربيا ونحوها من الايات مالم ينقل عن العرب

فهو ليس بعربي والقران يشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكروه من اراده التنصيص السابق

والتسمية وغيرها ما طعنه عين الماضي وثانيها انه ما ذكره يلزم كون مجازات القران منقولة عن العرب جميع

المجازات وثالثها لا نسلم امتناع الجرح فيما نقل الشخص عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعها لا نسلم لزوم كون القران

على قول المجوز غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب ما انه منقوص باشتماله على الهندي والمعرب كالقسطاس

والشكوة والنجل وغامضا لانه يبطل لكونه غير عربي فانه من قبيل لو ابدل بضمير انا انزلناه مجموع القرآن لم يكن
المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية منها وما يساويه للتنزل او المذكور لا بالقرآن مشترك معنوي بين الكل
يطلق على كل واحد من ابعاضه [illegible] نوع العلاقة كما في المجاز استعمال النخلة في الانسان والنجل
الطويلين للتشابه والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب بالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي
فالمقدم مثله [illegible] بان ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص او فوت التسامح
في المجاز [illegible] المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت ترخيصه
فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واخص نوع الانتقال فلا بد
اعتبر في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الذهن
كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الحمية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان
يكون ذلك المعنى ايضا منه تاما فلذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة لغوية وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل
الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد حينئذ مطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك
العقلي ومثل المعنى المقصود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو التشابه الحاصل
من حصول الطول مع تفاوت بينهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان
تكون بالنسبة الى المعنى معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب كالشبكة والصيد فان المجاورة بينهما
ليس يلاحظ بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة
السببية والمسببية بينهما ايضا غير عرفية وليس اظهر خواص الابن والاب من ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية
والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر
المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب لا يجوز العلاقة الظاهرة
الا بين ما استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء
والكل بان يكون مما ينتفي بانتفائه الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة
الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافه او في فرد من افراده الشائعة الظاهرة
وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من التشابه والسببية والمجاورة ونحوها
لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول ان ورد على
كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد وهو مجاز فيختلف الدليل عن المدلول وعلى كون
عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت لها الفضل والسخاء ولا يطلق
عليه تعالى مع وجود ما به الاطلاق فانهما موضوعان باشتراط التوقيف ولا يطلق على غير الزجاج زجاج وا
الثاني مستفاد الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشملان الله تعالى
والقارورة موضوعة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء او وصف القارورية منقول وحقيقة للمعنى الاول والا المجاز الا
والنقض به بلوغه عدم الاطراد دليل المجاز انه يعتبر فيه ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة
ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يعتبر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة
في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فتفهم جواز استعمال الجهل مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهلية

الحمل للمناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكما في اسئل الشجرة واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الحضر [illegible]

منه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقول اسئل الدار واسئل البلد واسئل الرستاق واسئل

المزرعة وهو اسئل البستان وغير ذلك ومثله اطرد في الاسد لمن يتصف بالشجاعة ولو كان من سائر افراد الحيوان غير

الانسان وبالجملة المجاز انما هو بالنسبة الى ما يستحسنه الطبع [illegible] العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع

قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة [illegible]

في التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي خاليا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم

وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال

المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رحمه الله على الاول مطلقا والاول

مردود وم والثاني منقول عن ابن جني ورجحه بعض المتأخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء

بالاعم الاغلب وهو ايضا مم ولو سلم فمعارض بالظن الحاصل من الوضع مم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم

للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيقدم عليه ويرد عليه

ذلك لزوم استعمال اما ان يكون حقيقة والمجاز في الغير وحيث لم يتميز فالتوقف ورد بمنع استلزام المجاز الحقيقة

بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود

تنبيه اعلم ان صورة العلم بالوضع مع العلم بالاستعمال منحصر على وجوه الاول ان نعلم لفظا استعمل في معنى

واحد او في معان متعددة ولم نعلم انه موضوع لذلك المعنى والمعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس

الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه ولا نعرف هذا الموضوع له اصلا لا بعينه

ولا بغير معين وعلى هذا [illegible] القول يكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوضع

ولكن ذلك الفرض مع وجه المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان نعلم الموضوع له الحقيقي

في الجملة وهو [illegible] على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى مجازي ايضا ولا نعلم

انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر

موضوعة لليلة خاصة واستعملها ايضا مثل قولنا انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلم اعيانها فاذا اطلقها الشارع

على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها

الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس

الموضوع له اللفظ شيئا اخر وهذا اذا لم يكن من باب التنصيص وانما التنصيص على الموضوع له [illegible]

في الواحد فقال ان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان نقول [illegible] في ليلة القدر يعني الليلة [illegible] المستعمل

فيه [illegible] عنه لان الاستعمال على النحو يلزم [illegible] القول بتعيين الموضوع له لو غض النظر

[illegible] والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى والغرض نعلم ان له معنى حقيقيا معينا في نفس الامر

ولكن لا نعلم ان المستعمل فيه هو الحقيقي ام لا [illegible] على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد

المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا

ام لا مثل انا نعلم ان الصلوة حقيقة في الشرع فيما استعمل فيه [illegible] هو المشروط بالتكبير والقيام

فاذا استعملت في الاجزاء المشروطة بالطهارة والركوع والسجود مثلا ثم نعلم ان هذا من معانيها الحقيقية واذا

المقتضي على صلوة الجنب فهل هذا الاطلاق لعلاقة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط

بالطهارة والركوع والسجود بتمامها او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الجنب ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة

فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد [illegible] على اصالة الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة

فليستعملها والا فيكون حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا رأينا اطلاق الامر على طلب الفعل و

الترك في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في

حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب فسخ تمام البيع [illegible]

المراد منه فلنا بان [illegible] المأخوذ من [illegible] حقيقة [illegible] الامر [illegible] فيكون المراد ان الفعل مثل [illegible] في الحرمة فيكون

مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة ليتفرع عليه فسخ جميع ما [illegible] فيكون المراد [illegible] او قولوا انما بمعنى الحرمة

اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفعل في الحرمة المطلق فيحكم عليها بوجوب فسخ الجميع وبمعنى الحرمة كان موضوعا

من باب المشترك وكذلك موضوع للفعل ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الحرمة المطلق فيحكم

عليها بوجوب فسخ الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اذا استعمل لفظ في معنى او معان مجازا ان المراد بالمعاني

مجازا وان الاول انما تم بالنظر الى الوجه الاول اذا علم ان المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه

اذ المجاز فيه مسلم انما النزاع فيما [illegible] القول بصيرورتها حقيقة [illegible] نص وما حقيقة

ظهر للناظر لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم

بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فقط

لعدم اشتراك اللفظ هنا ليرجح المجاز عليه وهو غالب مورد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت

حكم ما هو من افراد الكلي الحقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه

حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونها حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم

بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانما تم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال فلا

يوجد لنا شيء الا التوقف الا انه يمكن ترجيح المجاز بدليل الخارج فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون

في ذلك فتبصر حتى لا تختلط عليك الامر ولا بأس ان نشير الى بعض الغفلات فيها ما وقع عن صاحب المدارك رحمه الله فانه

[illegible] على [illegible] في الحكم الا ان معظم الاصحاب لم [illegible] ومن باب المشكل

في هذا الحكم واحتج عليه باطلاق الحرمة في كثير من الاخبار على كل مسكر [illegible] فان الاطلاق اعم من الحقيقة

والمجاز خير من الاشتراك [illegible] ثم قال [illegible] فسخ الجميع للفعل [illegible] باطلاق الحرمة عليه في الاخبار

انتهى [illegible] الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك [illegible] بالتأمل فيما [illegible]

[illegible] لا [illegible] الاخبار [illegible] لكون [illegible] حقيقة والفعل [illegible]

[illegible] الاستعارة والتشبيه المطلق [illegible] اعتبار [illegible] في جميع الاحكام [illegible]

الظاهر الشائعة ومنها [illegible] مقدار الترجيح [illegible] وجوها [illegible] الاجمال لعدم تعين

[illegible] العموم [illegible] الشائعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هنا

[illegible] الاصل [illegible]

والظن [illegible] ارادة الزائد على المعنى الواحد [illegible] حتى يكون مشتركا او منقولا [illegible]

ارادة

ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول لسبب علاقة فرضى بكونه مجازا فحيث [illegible] وجد هذه المخالفات وارادة هذه الامور

من اللفظ بغير قرينة حالية او مقالية فهو [illegible] الحمل لارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الوضع

له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والترديد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتحدة الطارية له

الحاصل بسبب دواع خارجية منصوبة هنا لم [illegible] الاصوليون [illegible] من الاحوال [illegible]

اللفظ من بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من

المجاز لكنهما لما كان لهما مزية اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما [illegible] ذكروا الكل واحد منها مرجحا

على الاخر فيما لو تعارضا فالمجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه [illegible] لا توقف فيه بخلاف الاشتراك

والاشتراك ارجح من المجاز من حيث [illegible] عن الحمل [illegible] مع عدم القرينة بتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وان يكن

غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان

النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ

والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال

الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور [illegible] بعض الصور وتعميم الاشتراك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن

الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى

اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر

من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص

ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينته يحمل على الحقيقة وهي

غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي

كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والتحقيق [illegible] تحقيقها وتنقيحها الا بسبب هذا المختصر وحاصل [illegible] في الترجيح

بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى في الارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة

فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص وما قل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق

الشيء بالاعم الاغلب وغير ان امثال ذلك في غالب المتكلمين [illegible] يعتبرون ذلك وما يحصل للاصولي هو الاحتمالات كلا

الشيء وهو حكيم فهو ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن [illegible] يقتضي ذكر الانقص اذا كان المراد اظهار [illegible]

للاعجاز ونحوه وبعضها ما له مزيد دخل في موارد مقتضيات المقام [illegible] عن العهد اللفظي والمعنوي [illegible]

اللفظية والمعنوية ولكن بمقتضى المقامات مختلفة وما هذا شأنه من كلام من ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية

هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فحجية هذا الظن [illegible] لا يمكن [illegible]

واكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الدلالة وكذلك [illegible] الالفاظ [illegible]

في غير ما هو معلوم بل فيه [illegible] معلوم [illegible] على الاتيان والنقل [illegible] على الاعتبار

بتقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ما جعله مثل هذا الظن [illegible]

بما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز [illegible] الوضع من [illegible] هذه الامور المخالفة

الطارية عليه من [illegible] الوضع [illegible] يكشف المعنى المجازي بالقرائن المعهودة

بل [illegible] من ان [illegible] الاشتراك [illegible] سيما الاصل عدم الوضع الجديد [illegible]

وتقدم الاصحاب دون غيرها ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فالقياس على العمل بالظن في دلالة

الالفاظ خصوصاً على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام

والاحاديث اعتبار هذا الظن ولاحظ فيما لو كان شعار يرشد الى الموضع واحد تتبعها وهو ما دل على جواز ما يباع في اسواق

المسلمين وان لم يعلم من بيده انه مجهول الاسلام ورواية اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في فرو

اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس وبذلك

على ذلك العرف [illegible] كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان [illegible]

مجازا بان لم يعلم الا بمعونة القرينة فلا بد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص مغاير او لم يثبت بل كان هو واهل

اهل زمانه [illegible] ثم لم يعلم ذلك فان لم يحصل الا المعنى اللغوي والعرفي ان تعدد احدهما بتقديمه ما اصالة عدم النقل فان وجدنا منها

[illegible] يعتقد متحريه فيحمل على حقيقته باستعمال اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم يحمل على مقتضى من الترجيح او

التوقف ان وجد كلاهما فان كان بالمعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والاول المشهور تقديم

العرف العام لافادته الاستقراء [illegible] تقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه

خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت [illegible] والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل [illegible] ان محل النزاع هو

ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة [illegible] من يتبع الشرع حقيقة فيها كان وضعا باستعمالها في المعاني الجديدة

التي استحدثها الشرع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص [illegible]

ذلك هل ذلك بوضع الشارع اياها لازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها للمعاني الجديدة او

استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقيقة بحصول الوضع

الثانوي في كلام [illegible] وكان استعمالها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة [illegible]

بثبوت الحقيقة [illegible] الشرعية [illegible] فلا تغفل [illegible] ولكل من الطرفين

واحتج واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء ومبنى الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل

بالتبادر [illegible] هذه الالفاظ في كلام الشارع [illegible] وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال

[illegible] يحتاج الى البيان [illegible]

[illegible]

[illegible]

هذا المعنى [illegible] وضع الشارع وهو مغلوب [illegible]

[illegible] معلوم [illegible] الاجمال [illegible]

الحقيقة الشرعية [illegible] الالفاظ [illegible] مثل الصلوة

والزكوة والحج والركوع والسجود [illegible] الاسلام [illegible]

[illegible]

[illegible]

الحقيقة [illegible] ما ذكرنا

[illegible]

بما علم انه صار بعد الاشتهار في هذه المعاني لا يستغني عن القرينة فان علم انه كان بعد ذلك يحمل على الحقيقة والا فلا يمكن

صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة لخفاء القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي الاصل فيها يحمل على اللغوي

وهذا الذي [illegible] الى التفصيل الذي ذكرنا ولينا مل ولينتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد ذهب

بعض المنكرين للحقيقة الشرعية الى القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني

اللغوية والزوائد شروط لحصول العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط

خارج عن المشروط وكذا الغسل هو مسح [illegible] بشرط ان [illegible] وكذا الانتقال عنه ولا حقيقة شرعية وقد يقال انه يلزم ان لا يكون

المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس وليس بشيء [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] بان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

لا خلاف ولا [illegible] في [illegible] الاحكام الشرعية [illegible] [illegible] [illegible] موضوعات الاحكام ما يكون

قبل المعاملات [illegible] [illegible] والعقود [illegible] [illegible] والارث ونحو ما يكون [illegible]

لافادة الحكم [illegible] [illegible] [illegible] الغسل بفتح الغين [illegible] ونحو ما انكان من قبيل العبادات كالصلوة

والغسل ونحوها [illegible] [illegible] فانها حقائق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو [illegible] القائل

بها انها الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم ينقل بكونها منقولات غاية الامر انه يفيد انها بما ثبت من

الشرائط فان قلنا [illegible] الجديدة من جانب الشارع في حصول الامتثال واداءها فيصير العبادة [illegible]

ذي اجزاء [illegible] بانتفاء [illegible] اجزائه فلا بد من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزءا او

شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية لتوقف العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك مجرد

العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيبها [illegible] فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تأمل فيه والمتبادر وانما

[illegible] يمكن [illegible] اشك في شيء من الشرائط [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] كلام هذا القائل

[illegible] على القول بثبوت الحقيقة الشرعية [illegible] [illegible] على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وامتج

الصلوة اسم لهذا المركب كذا الغسل والوضوء [illegible] [illegible] الدعاء والغسل بفتح العين وعلى القول بعدمها

[illegible] وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لابد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر [illegible] اعرف من انه

منكر الحقيقة الشرعية بل منكر للمعاني الجديدة [illegible] القول [illegible] مذهب الباقلاني والنا على المشهور من كون

تلك العبادات [illegible] [illegible] اصل العلم [illegible] [illegible] في كون شيء جزءا لها او شرطا [illegible]

يمكن [illegible] العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية [illegible] خلاف [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] في كون العبادات اسامي للصحيحة والاعم منها [illegible] [illegible] على القول بثبوت الحقيقة

الشرعية [illegible] بل يكفي [illegible] ثبوت الحقيقة المتشرعة [illegible] استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة وانما هو

لفظ [illegible] تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة فيما النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الا

بمجرد عدم العلم بالفساد [illegible] [illegible] او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان

او شرطا فلا يحكم بمجرد ان ذلك بالبطلان على الثاني [illegible] الاول [illegible] [illegible] [illegible] كلام بعضهم

[illegible] بين الشك في الجزء والشرط [illegible] الاول [illegible] على القول الثاني [illegible] [illegible] على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء

فكيف [illegible] الاسم على [illegible] مع الشك [illegible] [illegible] [illegible] كلام القول على العرف وانتفاء كل جزء

[illegible] [illegible] بالمصداق [illegible] [illegible] [illegible] الصلوة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] للصحيحة منها او للاعم [illegible] [illegible] بالاسم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الصلوة [illegible] [illegible]

لا يوجب انتفاء المركب [illegible] صدق الاسم [illegible] الا بانتفاء [illegible]

[illegible] ان ما [illegible]

[illegible] بالهيئة [illegible]

[illegible] الوجه

الصحيح [illegible] المركب عن الاجزاء [illegible]

من [illegible] الشرايط والشرط [illegible] لا مانع من وضع اللفظ بازاء [illegible] مع قطع النظر عن كونها جامعة [illegible]

[illegible] مع ملاحظة اجتماعها للشرايط [illegible] الالفاظ [illegible] موضوعة للهيئة مع اجتماع الشرايط

او للهيئة المطلقة [illegible] كشرايط [illegible] الزايدة على القدر الحاصل

[illegible] الهيئة [illegible] الزايدة على [illegible]

[illegible] للشرايط مثل

الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة [illegible] الاركان [illegible] الاجزاء والشرايط معا

والثاني [illegible] الصلوة [illegible] اجتماعها للشرايط [illegible] الشرايط [illegible] فيها الوصل [illegible]

[illegible] الهيئة [illegible] شرايط [illegible] الموضوع له [illegible]

[illegible] الاعم [illegible] شرايط [illegible] القول [illegible] الاجزاء [illegible] مع قطع النظر

عن الشرايط [illegible] العبادة [illegible] الاثبات [illegible] في الشرط [illegible]

[illegible] الشروط [illegible] الثالث [illegible] صحيح [illegible]

والوجه الثالث [illegible] مع قطع النظر عن الشرايط [illegible] الاشكال [illegible] النظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في

اجزاء المركب [illegible] لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن والاصبع فالصلوة اذا كان

[illegible] الاصل موضوعة للهيئة التامة الاجزاء ولكنه [illegible] يصح سلبها عنه [illegible] النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها

اسما للاعم من الصحيح [illegible] الكلام الى [illegible] هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا

يستلزم كون [illegible] مامورا بها ومطلوبا [illegible] صدق الاسم عند [illegible] لا يوجب كونها مطلوبا لله [illegible]

[illegible] السورة [illegible]

[illegible] مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداق الاسم [illegible]

وكونها مامورا ومطلوبا [illegible] الامتثال [illegible] الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها [illegible]

الاحكام بالنسبة الى الامرين [illegible] والتفتيش [illegible] صدق الاسم [illegible]

[illegible] للصلوة [illegible] القول بكونها [illegible] القول بكونها اسما للصحيح

[illegible] التي قدمنا

ذكرها [illegible] الاعم [illegible] الاخبار [illegible]

[illegible] القول بكونها

[illegible] لزوم القول بالف هيئة لصلوة الظهر مثلا [illegible] شيء آخر [illegible]

[illegible] القصر [illegible]

[illegible]

القيان

التبيان ووافقا انه جريان [illegible] الى [illegible] ولكنا [illegible] العقول مكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك

منه واحكام مختلفة [illegible] واحد [illegible] الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والستارة والقبلة وغيرها اشيا

اخر وكان [illegible] الصلوة بالنسبة اليها [illegible] لكل شيء منها اسما آخر ولا دخل له اشتراط شيء بشيء واعتباره في تسميته

ثم انه يدل كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا

انه لا يمكن زيادة الركوع مثلا عند [illegible] لانه [illegible] ومع ذلك [illegible] الزيادة [illegible]

الركوع لا الركوع الحقيقي [illegible] الصلوة [illegible] الركوع لاجل اخذ شيء من الارض [illegible] مع وضع

اليد على الركبة [illegible] فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن [illegible] الاسم في

الشرع [illegible] الاعم من [illegible] الشارع [illegible]

الشرائط وكون [illegible] لا صلوة الا بطهور [illegible] المعنى الحقيقي وفي الاول [illegible]

المعنى لذلك انما [illegible] الاوامر فان الامر [illegible] بالفاسد [illegible] النزاع في الاوامر

فالامر [illegible] وذلك لا [illegible] لا صلوة الا بطهور [illegible]

خصوص هذا التركيب كما لا يخفى [illegible] كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد

الا في المسجد [illegible] الحقيقة انما هو [illegible]

الى نفس الذات موجودة [illegible] لا [illegible] صفة من صفاتها لا يمكن [illegible] الحقيقة فيها [illegible]

بشك كونها من هذه [illegible] الصلوة والصيام ونحوهما ما يحتمل فيه هذا الاحتمال [illegible]

كونها اسامي للصحيح [illegible] نفي الذات [illegible] شرط [illegible] مع الشك في حصول شرط من شروطها

فهو لا [illegible] العرف [illegible] العلماء [illegible]

نفي الحقيقة [illegible] هذا القول [illegible] الاصل [illegible]

كون هذه الالفاظ اسامي للصحيح [illegible] هذه العبارة على [illegible] الحقيقة [illegible] الموضوع له لكلمة لا

فقالوا بان حملها على نفي الذات [illegible] نفي [illegible]

انما يمكن ان ثبت كون الصلوة اسما للصحيح [illegible] لا صلوة [illegible]

في المسجد فان [illegible] كون الصلوة اسما للصحيح [illegible] الا ان يكون [illegible]

[illegible]

لا صلوة الا بطهور [illegible]

الا [illegible] في ذلك

لاثبات [illegible] الاجمال [illegible] ان تكون هذه [illegible]

بيان [illegible] من الادلة على كون [illegible] اسامي للاعم [illegible]

ان هذا انما يدل [illegible] الصلوة [illegible] اسم للصحيح كما لا يخفى

[illegible]

[illegible] لا يدل [illegible] الصلوة اسم لكل ما [illegible]

[illegible] كالصلوة والصوم وسائر العقود [illegible]

اكتفى بمسمّى الشرع وهو الدخول فيها فلو افسد ما شرع فيه فلذلك قلنا يحنث في يمينه لانه لا يسمّى صلوة شرعًا ولا صومًا مع الفساد

واما لو نوى به الصلوة او دخله في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث انتهى فالظ ان مراده اكتفى بمسمّى الشرع في الحنث فيه

لو حلف على ترك الصلوة مثلاً في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول اولى [illegible] من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه

وبيان كلامه ان الاوامر والمطلوبات الشرعية وان كان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبًا الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده [illegible]

التسمية والاصطلاح ولولا [illegible] كجعلها علامة للاسلام [illegible] قلنا ان ذلك

ذلك [illegible] ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان الاطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة [illegible]

ايضا في كلام الشارع والمتشرعة [illegible] وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيصه بالحج والتفصيل اذ مجرد الامر

بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فلعل مراده ان الاطلاق على سبيل المطلوبية فان التسمية في كلام الشارع [illegible]

بالانكار [illegible] بعض ما يعد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح [illegible] عن الفضيل بن يسار عن ابي [illegible]

قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع

وتركوا هذه يعني الولاية فان الظ ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والظ ان عبادة هؤلاء فاسدة [illegible]

عليه الاخبار وكلام الاصحاب [illegible] الاربع على هذا الوجه [illegible] الاعم [illegible] كون المراد

نفس الامر [illegible] والاكتفاء في التسمية بالاعم [illegible] ومن جملة ما ذكر قوله

[illegible] دعي الصلوة ايام اقرائك فان [illegible] الصلوة [illegible] انما يكون بان لا يكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة

انما [illegible] ان الصلوة التي لا يكون في حال الحيض [illegible] الصلوة في حال

وابطل ان التسمية [illegible] بكونها [illegible]

انما يتم اذا قيل [illegible] ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط [illegible] في هذه الايام واسمها صلوة [illegible]

[illegible] لا يفعل في هذه الايام [illegible] في هذه الايام انما [illegible] لا تفعلها في هذه

الايام [illegible] على القول بكونها اسماء للاعم [illegible] ذلك [illegible] عن الصلوة [illegible] في هذه

الايام او غير هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله رحمه الله لانه لا يسمّى صلوة شرعًا ولا صومًا مع الفساد [illegible]

من [illegible] الى ان النظر [illegible] الفعل والحلف عليه [illegible] بعدم

لا لانه ليس بصلوة فعلا [illegible] القائلون بكونها اسما

للاعم ايضًا يقولون بان الفاسدة لا تكفي [illegible] صلوته

ونظر [illegible] من جهة [illegible] العرف [illegible] ومن جهة [illegible] الاختلاف [illegible] من

جهة الادلة [illegible] العبادة [illegible] بالمسألة الفقهية [illegible]

حلف [illegible] الحنث [illegible] وان كان [illegible] فاسدا كما ذهب [illegible] الاكثر [illegible] ذلك [illegible]

[illegible]

[illegible] على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا

وحصول الحنث بفعلها [illegible] كون الصلوة [illegible]

عبادة والنهي في العبادة مستلزم للفساد [illegible] فاسدة [illegible]

[illegible] بعد تعلق [illegible] الصلوة [illegible] ان المراد الصلوة

البعض

الصحيح ولولا البين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا اذ قلنا

بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيح ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد

ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذ لم يعلم مذهبه في صحة صلوته في نفس الامر فحمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية

حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة مختلف باختلاف الآراء فاذا راى من يريد شيئا للمصلي رجلا صلى صلوة تامة

بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة

من غسل [illegible] الصالح قد يكون ذا يرى او راى مجتهده الصحة وكلهم ومن ان المعتبر في وفاء النذر على تكليفه ملاحظة الصحيح

المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشروط ولا ريب ان الصحيح من العبادات

ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفتيشات

والتدقيقات ويعطون الى من قام الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤتمون

في الاعصار والامصار من مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد بوجوب السورة او بندبها او وجوب

القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقد بالمخالفة مثل ما لو ترك

الامام السورة او نحو ذلك فان لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ثم من يحكم بصحة صلوته شرعا و

الثاني من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر حجة كما انه يسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم

بطلانها على مذهبه [illegible] انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه تمام الكلام في بعض ما اشار اليه الشهيد

وهو امور الاول انه [illegible] بانفاد [illegible] الحقائق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات ايضا وهو كما [illegible]

من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف على هذا فيمكن عطف قوله رد وساير العقود على البيع الثاني

[illegible] ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيح او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في

ساير العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق رحمه الله في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح

دون الفاسد ولا يبرئ بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني رحمه الله في شرحه

عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كتبادر المعنى الى ذهن

السامع عند الاطلاق في قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا

وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ

المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول فيمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب

في المسلمين ارادة الصحيح منصرف الى الصحيح لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح

من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي فيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد

في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا الظاهر واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا نسلم كونه حقيقة انما

الكلام في الاختصاص فهو لا يثبت واما قوله وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فالاولى ان يقال ان التقسيم

حقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ المعنوي فيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم

المعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل انما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا يبدل الارادة

القسم معنى مجازيا ينتجها فهو مع انه خلاف قاعدة تمام مرادهم اول الكلام الثالث ان النزاع في الحمل على

بلفظ في كونه حقيقة اولا [illegible] فظهر فيه الاشتراك ان النزاع وجه الصحيح ثم الاتيان بالفعل الصحيح والمراد من الفعل

اطلاقه على الشائع فان الصلوة والصيام من باب القرآن المحمول بمعنى المجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق
في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا
يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه
رحمه الله ومن وافقه من ارادة الصحيحة في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في
جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادة كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل و
الاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب
شغل الذمة فهو اما مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وسنعرف ضعفه او تاييد الدليل بعد ملاحظة الانتصار له
بمسألة الاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيد خلافا للشافعي وفي مسئلة
المنع عن صلوة الضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو
الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق
من جهة الاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من البديهيات انا مكلفون بما جاء به محمد ص من الاحكام
والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن
ان يقال التكليف بالعبادات امر ثابت غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بما هياتها كما وردت فكذلك ساير
الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بما هياتها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع
التكليف بالضرورة ودفع تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول
الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية
العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في
ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات
ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق
على حصول الاصل فيجب بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة
كل واحد واحد من الاحكام التي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد ص قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة
العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اذ لا نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلم بعد البحث
والفحص عدم رجحان دليل الوجوب فنقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يرجح على ما ظهر علينا من ادلة
الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب افتراق امور متعددة وثبوت حكمها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم الغسل
وبعد استفراغ الوسع نرجع الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة
فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا
الصالحين تقليدا ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة
وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء
ام لا ووجدنا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب مع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب
ثبوت دليل اخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من
مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا

نفوذ

نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة بعد عدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه رأسا
حتى لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم
في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت
حكم آخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع
انا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان آداب الصلوة
ونحوها فح ينفتح حد الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات
بضميمة اصل العدم مط سواء حصل لنا الظن من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة
في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء آخر واما ما يتوهم ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد
الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا
ظن مثل الظن الحاصل من تلك الروايات او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر يدل على ثبوت جزء آخر او شرط
آخر وان اراد ان ما حصل الاجماع على معتبريته في الماهية موجود فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثباتا للماهية وتعيينها بل هو ايضا
لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا
كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتكرار
اسقاط الركوع بعد اكمال التسبيحة مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف
في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسألة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل
خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته
من الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مط
ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف
مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو
كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة
والوجوب والاستحباب فان قلت الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط
وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح وامثالها او ورد على اعمال الاصل
في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
وان اشتغال الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه وفيه مع ان التحقيق في محله كما سيجيء انه لم حجية الاستصحاب
مط ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقول ان المذي
ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم
منفردا لا يثبت الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز
في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي
يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فينفى الوجوب تعيين نفس الاستحباب مثلا
من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة
المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي ايضا لعدمها هو الاصل بعد الا

ويرجع الى الاصل [illegible] نعم يمكن ان يقال ان الاصل يقتضي الاتيان بالعبادة المطلوبة [illegible] حتى يحصل اليقين بالاتيان بالعبادة
المطلوبة ولا يحصل الا بهذا الاستصحاب الاشتغال بعد الاتيان المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان
اشتغال الذمة اليقيني مقتضي لليقين ببراءة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة
قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة والاصل البراءة السابق
لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظن علينا من الظنون
الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة وهو المتبادر في
اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة
عن المعنى اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب المجازات الى الحقيقة لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة للشرائط
الصحيح مط وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيح لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت
شرط لها فتصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل بالاصل ثم ما قلنا انه لو كان الجزء و
الاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع
والسجود فيخرج صلوة الميت وذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع منها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت
بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة
انما هو في المعنى المحدث للشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي تصورها [illegible] المعنى اللغوي ومعنى حرف النصوص
في الجملة [illegible] ذلك تصوره بالكنه وجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والثاني انما يثبت المعاني
بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون متصور الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات
ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هيهنا مقامان من
الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها عن ما هي من صنفه من المخترعات مثل ان يقول المعنى المخترع الذي نقل
الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع
الثاني ان بعد البيان ان المراد بها ماذا قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات
الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع فيها فعل كثير غاية الكثرة هل هو
فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب [illegible] هو المقام الثاني لا المقام
الاول [illegible] ذات الركوع والسجود وصلوة الميت يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بعد القول
في الفاظ العبادات ان حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان
كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واحتمال عرف المتشرعة وعدم انضباطها لا يوجب شكا لا اعتداد بها وقد بينا سابقا ان
البيان عن مصرح الحقيقة عرفا وان اضرتها عقلا والمعتبر هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده
تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست لغوية حتى يحصل من الامور العرفية لانا نقول [illegible]
التسمية [illegible] مستفاد من العرف والعادة فان [illegible] وان كان من الامور
التوقيفية [illegible] لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فانهم ربما [illegible] لا فرق بين ايجاد [illegible] المعاملات في ذلك
الا ترى انهم استشكلوا في المعنى الحقيقي للغسل [illegible] في اثبات [illegible] اخراج الماء [illegible]
المضاف [illegible] المطلق [illegible] هكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يوجد في الفاظ المعاملات

هو المتداول

المتبادر عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك نوجد في الفاظ العبادات ما هو المتبادر عند المتشرعة سواء قلنا بانها

اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كانت الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقيام

والقراءة والتشهد والسلام مع كونها مقتضية للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان المعتبر هل هو هذا المجموع ام

يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل الثياب بالعصر وهكذا و

كذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام

ايضا جزء لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزء لها او هل هو مشروط بنفي الحرام ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء او جزئيته ولم

نعلم تعيينه فلا يمكن اجراء اصل العدم ويجب الاتيان بالجميع لان [illegible] عما هو فيه [illegible] ان الفرق بين

الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما بيناه [illegible] ايضا مع ان [illegible] بالشرط

والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط

ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار

المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان نقول يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان نقول يجب المقدار الزائد من مخصوص

القيام بعد الركوع وهكذا ثم انه يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التاسيس والاشارة والاشعار كون

ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك [illegible] بحصول الماهية واما الزائد على الماهية

وغيرها من الواجبات فشروط وزوائد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات

المتميزات بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل ما في الواجبات احكام آخر فلنتأمل تذنيبان الاول قد ذكرنا

بعضهم عرف الشارع [illegible] وهو فيما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه [illegible] هذا المعنى الذي احدثه

هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم فلا بد ان يحمل على ارادته هذا المعنى واما فيما لم يحصل به لو كان عرف الاهل زمانه

فكذلك ايضا كالمتبادر وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف الخاص الذي لا يختص به بل بواحد طائفة من قومه مع عرف طائفة

اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من

اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والاحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف

الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك

فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفي وجوه العقول [illegible] بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين وقد العقول بالعموم

للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول [illegible] يتساوى بها في الاحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شائع والا فالعموم

والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء ثم قانون

اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات

الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه [illegible]

[illegible]

[illegible]

وضع اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال العرضي الذي لنا [illegible] الوضع [illegible] المشترك [illegible] حل

تبين احد المعاني المدلول عليها اجمالا الا [illegible] الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب

القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى دالة

حقيقي انما يفيد شيئا اجمالا لا تفصيلا [illegible] ومعينه خلافا [illegible]

[illegible] اذا احتمل [illegible] لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق احد المعنيين [illegible] معين كما هو

[illegible] من كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب [illegible] ان الاجمال [illegible] الوضع

[illegible] الاحمر فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحو

[illegible] كان مستعملا فيما وضع له في الجملة [illegible] عنه باعتبار الحيثية كما اشير اليه في اول الكتاب [illegible]

[illegible] اللفظ المراعى [illegible] وجعل ازاء وضع المعنى كلي او جزئي حقيقي يقتضي حكمة الوضع ان يكون المعنى مراد

[illegible] عليه بذلك اللفظ [illegible] ان غرض الوضع من وضع الالفاظ هو التفهيم [illegible] فلو كان [illegible] دلالة

اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي [illegible] المعنى [illegible] الوضع بان يريد دلالة اللفظ

عليه [illegible] كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع هذا اللفظ

[illegible] شرط الوحدة ولا [illegible] سوى ذلك من الوضع [illegible] بل اقول انما [illegible]

[illegible] في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى

الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة [illegible] الحقيقي [illegible] الموضوع له هو المعنى [illegible]

[illegible] الواحد [illegible] الاكثر [illegible] الموضوع له [illegible] الصور [illegible] الوجود الخارجي

[illegible] الموضوع له [illegible] حقيقي [illegible] يكون الموضوع له كلها بالنسبة الى المرادة واعتبار الكلية [illegible]

[illegible] احتمال انضمامه مع الغير [illegible] انما هو باعتبار المعنى ومع [illegible] الاعتبار فالمتبع هو ما حصل

[illegible] موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان [illegible] توضيح

ذلك فاجتهد في تمييزك ولذلك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان

يراد الوحدة [illegible] فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك

من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التصرف فيه الا على وضع الواضع [illegible]

[illegible] الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ [illegible]

لا بشرط الوحدة [illegible] لا يجوز التعدي [illegible] من العرب [illegible]

[illegible] بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي [illegible] ملاحظة الوضع النوعي [illegible] ان الرخصة في نوع

والحاصل انه لا بد من حصول الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات المجازية اذ احصل الرخصة في كليها [illegible] الرخصة

[illegible] من العرب تصريح [illegible] من استقراء استعمالاتهم [illegible] النوع من الاستعمال [illegible]

[illegible]

[illegible]

من انواع جنس [illegible] ولم يوجد صنف اخر من تلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فلا نجد الرخصة من انفسنا [illegible]

[illegible] فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب [illegible] الاستعمال [illegible]

[illegible] ذلك الصنف لا اخر وهكذا الكلام في النوع مع الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا

[illegible] ان ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له مزيد اختصاص بالكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة

فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذا القسم

يستعمل

يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في

آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف الى الرسغ والى المرفق في الوضوء والى الزند في التيمم فلا يجوز القياس

في المركبات الحقيقية ايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة

الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانا

غالبا ولم يحصل لنا العلم بترجيحهم واستعمال اللفظ في مجازين فظن العلم بالحصر كاف في عدم جواز الاستعمال فان

جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالحصر الرابعة التبادر في التثنية والجمع هو الفرد فان الافراد من

متبادر الاثنان والاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير

من علامات المجاز فان نسبت [illegible] وقيل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال

مسلمون لا رجلان احدهما يسمى بمسلم او المسمى بمسلم معنى الاعلام التثنية والمجموعات منها [illegible]

مجازا مثل المسمى بمسلم او المسمى به [illegible] بجمع [illegible] ذكرنا [illegible] انه لو قلنا [illegible]

اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك [illegible] جوزنا استعمال حقيقة في [illegible]

فلا بد من التوقف فلا يلزم هيهنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع [illegible]

الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ما فسر [illegible] الاسم

اذا النفي جاء باعتبار اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء [illegible] التنوين [illegible]

من افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحق الالف والنون او الواو والنون [illegible] فردان او [illegible]

واذا لحق الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فان [illegible] تعريف الجنس والحقيقة والاول

انه اعتبر الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او

الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد

الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه

[illegible] حرف النفي [illegible] هذه المعاني [illegible] استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه

منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها

مناطا للحكم والفرق بينهما بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد

يسمى ذلك عموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في

عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل

بانتفائه [illegible] الكل بما هو [illegible] الاشارة [illegible] واما المعنى الثاني

فهو محل النزاع [illegible]

[illegible] على [illegible] كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع [illegible]

ثم اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد

والعدول عنه في استعمال الحقيقي عن حال الانفراد الى [illegible] في ما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما ثبت

في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله

على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كان

في المفرد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فقد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيلزم ما فيه
ما ذكرنا في المفرد فالحق ان ذلك تسليم وجوه ينحصر مجازا في استعمال واحد مثل العين والنسبة الى سبعين
حقيقة وهو لحوق النسبة الى موارد استعمالات لغرض انما في التثنية والجمع حقيقة طاعون في المفرد الراجح
من انهما حقيقتان في فردين او افراد من مهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او لا اشتباه كذلك وللزوم الاشتراك
ونحوهما الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك اما المجاز فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان
المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما يصح علاقتها الا الى العلامة والملحق به معنا فان الالف والنون ونحوهما
لا يتفاوت فيهما المجاز في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عيون مثلا ابتداء شيان سواء اريدت منها الفردين من
مهية او شيئين متسميين بالعين انما التفاوت في لفظ العين حيث اريد في هذا الاستعمال تارة عن الاستعمال الحقيقي
المهية المعينة الواحدة ثم اشارة بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة
كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون
كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج
عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى
الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنان من مهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستند بوضع
فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من مهية او الافراد من مهية
في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما شابها الفردين من مهية معينة وعلاقة
المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي
فيكون استعارة الا ان ذلك لا ثمرة فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز
اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت المدعى فانه
الامر جوازه وهو لا يعتبد فوصيه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود
ثمرة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان
على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية
والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فظاهر الكلام فيه تمامه وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة
وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته
في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة او ظاهرا
القول حقيقة في المفرد ... في الجمع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي و ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية
فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او يحمل ذلك من عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فنقول
الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ...

لم يذكر في الامر جميع الناس مع شيوع الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا النحو كلّه يعلم
ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة انه لا ينهض للاستدلال لجواز ظهوره في ارادة الجميع
عند التجوّز عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع منهما موجودة واما حجج المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما
ذكرنا واحتج من جوّز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو
متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مرّ في
المقدمات واحتج من جوّز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع يضعف
لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فلتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء الموضوع
له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة
في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان
وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في
المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا واما مجازيته فهو موقوف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز
كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه
حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما مرّ سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد
دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد
حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مرّ الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان
النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهو ضعيف كما في التثنية وجوابه عن التجوز في النفي انه انما يفيد عموم
النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشترك في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع
بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون
ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس
والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس
المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى
في الاستدلال على المنع ما ذكرنا

قانون

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على
نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا و
منهم من جوّز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات
المسئلة السابقة من ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن
ارادة ما وضع له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادتهما وصفتها كما ذكرنا بل وكل ما هو من المجاز كذا الامر ونحوه
عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم
معاند الشيء معاند لهم وهذا الاستدلال على جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مثل ما ذكرنا عدم الرخصة من
الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يتعين ان يرفع قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط
بل انه هو مع الرجل الشجاع فلا يلزم اجتماع اللفظ الموضوع للجزء في الكل نعم المراد في الاثبات لا يرفع ثبوته

ان يريد المعنى الحقيقي مع المجاز [illegible] مع ذلك بان المراد من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن احدهما

لا مطلقا فكذا يمكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا من ان يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب

كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجاز كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز بحيث يكون كل منهما

موردا للنفي والاثبات اولى ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد

لا مع عدم شرط حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت ان الاصل السابق بطلانه ويمكن

ان ذلك مما نشأ لقصر فان مما لم يرجع الى حد تسميته ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجاز مع بقاء الحقيقي على حقيقته

والا فلا ريب في صحة استعماله في المفهومين كما مر نظير ذلك في نحو الجزء المانع مطلقا في المبحث السابق والاولى في الاسناد

هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت وارتد منها الانسان

غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها

من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة

الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن ولا يخفى ان المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا

لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المشهور في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال

اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له

غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكناية لا الحقيقي والمجاز فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع

له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب

عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم

جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما لو قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي [illegible]

المجاز فلا اذ لا ينفك استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض ان اللفظ

لو استعمل في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان الامر في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح

المفتاح لان المفروض ان المجاز مما حصلت استفاضة [illegible] ومع استفاضة [illegible] المجاز [illegible]

مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي [illegible] المراد الا ان يقال ان القرينة مما

[illegible] فانه قرينة اخرى على ارادة المعنيين

معا كما في [illegible] من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر

واضح والمشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد له المبدأ فيغير في حال التكلم

فقط كما توهم بعضهم حتى يكون [illegible] وسيجيء بيانه المجاز والظاهر ان هذا الحقائق كما ادعاه جماعة

مجاز فيما لم يتلبس [illegible] عن ثم يتلبس بالمبدأ واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما بينا فضلا وفاقا للقرينة

المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية وبعد تسليم ان يراد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او

مجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع [illegible] المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما

يمكن [illegible] مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية ثم وقد يعترض ايضا بان القرينة

[illegible] عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة منفردا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة

اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ ليس كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاستقلال وهذا

فان النزاع

الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي
على ما صرح هو به ايضا في حواشيه وقال انه هو المراد في المشترك ايضا وكان يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام
ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي وليس ههنا ارادتان منهما شتان فيعود المحذور من
لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو وجدنا ان زيدا من السدانة اراده هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان الظاهر ان الاستعمال لا
لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد و
انما هو لاجل الدلالة اللازمة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا
لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت
بطلانه وبذلك من قال بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه
وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا يتعدد مع انه لو صح ذلك فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط
وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا
يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين على سبيل الكلي الافرادي كما هو محل النزاع
فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي
لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه
ان كان هو المعنى الحقيقي مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة
ومن جهة اعتبار الوحدة وان اريد مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط
قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض من
ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجاز
الآخر الا ان تقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجود قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا
كما في المشترك ايضا ولا تكلف بعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون وضع الحقائق والمجازات وحدانيا
فالامر واضح **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما لم
المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا
وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد به التلبس حال النسبة على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون
ماخوذا في مفهومه مراد التلبس عليه بعلاقة اول اليه والظاهر ان ذلك ايضا وفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق
النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا
ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من
الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف ونعبر بارادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل
زمان النطق بما ذكرناه احسن ليظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما غدا فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا
القائل يكون محل الخلاف نعم لو قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما
ذكرنا ايضا ومن هنا يظهر لك جواز اجراء هذين التعريفين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتأمل وههنا تعبيران آخران
احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه والثاني استعمالها فيما حصل له المبدأ في

الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والثاني المعنى الاخر ايضا مما وقع فيه
النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والاشهر بينهم في محل الخلاف ان المجاز مطلقا
وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهنا اقوال أخر منتشرة والظاهر انها محدثة
من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام الجرح عن رد شبهة خصمه فتفصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر
السيالة كالتكلم والاخبار ونحوه فاشترطوا البقاء في الاول دون غيره واخرى فرقوا بين ما لو كان المبدء حدثيا او ثبوتيا
فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما لو طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول
كالحركة والسكون او ضادّه وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصّل بعضهم بين ما لو كان المشتق محكوما
عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول التبادر العرفي وهو التلبس
بالمبدء وهو علامة الحقيقة والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك
والمجاز خير منه كما مر مرارا وما يتوهم من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاعم من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال
واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات
اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في تلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك
ومما ينادي ببطلان ذلك ان القائلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه
في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم من الثلثة الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فبعد
ينتفي عنه ح مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حينئذ مع انتفاء مفهومه اطلاق على غير ما وضع له
ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن المراد ممن لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة فجزما ولا يلزم اجتماع الضدين
الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان
صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي
دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا الاسم انهم يقيدون حد الفعل
بما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل ونحوه ومعناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى
الاستقبال يعمل عمل الفعل وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع
ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة
الاستعمال وامثال الفعل مقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر
من جهته انما هو الحال ثم فان تبادر ذلك الثاني لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل التبادر هو التلبس والحاصل
ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجرم مدة بقائها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا
من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة واللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية
ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء بلا حاظ حال هذه النسبة يعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك
قد يكون في الزمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون ذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال
كقولك ساشرب ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشربت عسلا او خمرا او ساشرب خمرا فانه حقيقة وان كان
ما يشربه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل
في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا

ثم استدل بعضهم بعد الاستدلال بان الشارب يصدق عليه المشتق حين حصول الشرب من غير خروج من القوة الى الفعل فيكون
للاعم حقيقة وتبعه مع انه يلحقه الاشكال الاول لان مقابله ارادة الخصوصية لا المعنى العام ثم ان على هذا يرد بحث
مشترك في تلك البدعية فانه لم يكن الشارب [illegible] الا حين [illegible] الا انها تتضمن شيئا فشيئا فهو قبل حصول الجزء
مشتق بعد ومنعدم والحق اعتبار العرف في ذلك فلا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به او لو بعد
انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او نحوه وكذا شرب الماء [illegible] بعض الاجزاء وتحجيه
من اشتراط البقاء في صدق المشتق انه لو كان شرطا لما لزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا
تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وانه
لم يكن حاصلا في المدركة وحجته من نص الاشتراط بما [illegible] على العامل عند وجوده انه لو لم يكن كذا لما لزم كون اطلاق
النائم على اليقظان [illegible] النوم السابق [illegible] السابق حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا
يلزم ان يكون كابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الاول بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والخلاف في
الحقيقة [illegible] انه ان [illegible] اشتراط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه [illegible] اشتراطه في المحكوم عليه
لزم منه جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة
الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال
انهم يستدلون بهذه الآيات [illegible] ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة او في
ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد صرح بان [illegible] ان المحكوم عليه
حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة نحو المعنى العام السابق [illegible] هو اعم منه لتشمل الاستقبال وكيف كان فهو
باطل [illegible] هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال [illegible] في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وقد
عرفت خلافه واما ثانيا فلان للمشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه
فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك بينهما للزم الاشتراك او المجاز [illegible] وكونه محكوما عليه قرينة المجاز مع ان
الاستدلال [illegible] الاطلاق ولو [illegible] الاستدلال بالخطابات الشفاهية
فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص [illegible] فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره
اما على ما حققناه من موضع النزاع [illegible] اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان
المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان [illegible] حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الا
وان [illegible] من الادلة ثم ينبغي ان نعلم ان مبادي المشتقات مختلفة
فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب [illegible] مثل الخياط والنجار
والبناء [illegible] والتلبس [illegible]
في كل منها [illegible] الاعراض الطويل بدون قصد
الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين [illegible] مع ارادة العود [illegible]
[illegible] الضد الوجودي لاصل
الفعل [illegible] الاشتغال [illegible]
[illegible]

بين الآخرين واشتبه عليه الامر احدث مذهبا في التفصيل فقال [illegible] ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان

اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء

وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي ام لا ثم انهم يطلقون المشتقات على المعنى

المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد

كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها [illegible] الافعال [illegible] خلاف الطبع

السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لعرف [illegible] انتهى [illegible]

[illegible] التراع [illegible] الشجر المثمر ينبغي التامل في موضع

منها ان المثمرة يجوز ان يكون [illegible] الثمرة [illegible] للاثبات [illegible] فلا يعتبر عدم

وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء منها الا ان يجعل الشجرة [illegible] لا يحصل [illegible] الثمرة اصلا [illegible] ونحوها [illegible]

للانسان ويجوز ان يكون من الحال [illegible] يحتمل معنيين احدهما [illegible]

المعاني فعليك بالتدبر والتفهم في كل موضع يرد عليك

الباب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه

مقصدان الاول في الاوامر وفيه [illegible] الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب الفعل بالقول استعلاء

والاولى اعتبار العلو مع ذلك [illegible] اختاره جماعة [illegible] البحث [illegible] العالي من كان له [illegible] الطاعة

عقلا او شرعا او عرفا [illegible] هو الطلب [illegible] وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان [illegible]

والمجاز [illegible] الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة [illegible] بان الامر [illegible] حقيقة في

[illegible] من يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول [illegible] الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء [illegible]

[illegible]

[illegible] الوجوب [illegible] كون المبدء [illegible] الوجوب [illegible]

الامر [illegible] الوجوب [illegible]

فهو [illegible] بان الامر هو الطلب [illegible] الاستعلاء في [illegible]

[illegible] لفظ الامر [illegible] الوجوب [illegible]

[illegible] بان الامر حقيقة [illegible]

[illegible] المندوب

[illegible] المامور به [illegible]

[illegible] الاستعلاء [illegible]

ارشاد [illegible] الاستعلاء [illegible] الالفاظ [illegible]

[illegible] المامور

[illegible] لفظ الامر [illegible]

[illegible] الاصوليون [illegible]

دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احديها ان يقال اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم
الذي يستلزم في مخالفته الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالي من الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في
ذلك او مطلق الرجحان او غيرهما وثانيتها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والمقول له هل يفيد الالزام والحتم
ام لا مثل ان نسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم نعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم تعرف الذم واللوم
على الترك وثالثتها بعد معرفة حالهما ام لا فانهما الصورة مطلقا ولكن هل يفهم منه الالزام من العالي المستعلي
اللوم والعقاب ام لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها يحضر مال وجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية
اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا
فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد
يكون على غير ذلك من النفاذ وعلى هذا فلا يستقيم استدلال بعض الفاضلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس
الا في رتبة الطالب فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فيكون الامر ايضا حقيقة في الندب بعد منع انحصار الفرق
في ذلك لما عرفت ثم تسليم هو ان النزاع انما يكون في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول بها في السؤال ايضا بمعنى الحتم
والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام بعد ما عرفت [illegible] السائل
اصل مع قطع النظر عن القراين يفيد الوجوب اللغوي ويفيد هذا المقام بانه الوجوب الاصطلاحي فهذا هو مراد القائل بكونها
حقيقة في الوجوب فحينئذ يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدال على
الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال
الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فالسند لا تهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على
اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما يجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت
عن العالي وهو بعيد لا يتم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا
ولا ينتقض الجواب المتقدم فيتم كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ
في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا يبعد ان يكون استعمال الصيغة في كل من الاخيرين حقيقة والالتماس والدعاء
كل منهما اللزوم والحتم على الصورة الاولى حقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال
مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان كان ما هو محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا
من الصور الثلث يجري في لفظ امر ايضا في الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس
والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا فان الخلط بين كلام القوم منها شوش [illegible] وقع الاشتباه بين
المادة والصيغة وربما يحصل الخلط وعدم التميز بين الصور المذكورة والله الهادي

قانون اختلف الاصوليون
في صيغة افعل وما في معناها على اقوال المشهور بين الاصوليين انها حقيقة في الوجوب فقط وذهب جماعة الى انها حقيقة
في الندب وقيل بالاشتراك بينهما لفظا وقيل بالاشتراك بينهما معنى وقيل بكونها حقيقة في الوجوب [illegible]
توقف بعضهم في الوجوب والندب مثل الاشتراك بينهما والاباحة لفظا وبكل معنى [illegible] مذاهب اخر ضعيفة لا
الاول [illegible] للتبادر عرفا وينفي اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل الا ترى انا نفهم من الصيغة طلب الفعل
[illegible] ولكن على عنف العقل
باجزائه كسائر البيانات الحكمية كالايات [illegible] الاجمال [illegible]

الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك
وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها في طلب امور كثيرة بعضها
واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة وليس بيت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك
الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب بما بابه الظاهر وهو محمول على كون ذلك في كل المواضع موضع بيان في موضع
الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب بل انضم مع عزم ظاهر بل الحاصل الا الدليل على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعمال
في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذا استعمال الصيغة في المندوب بلفظ
بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بما نقل عن ملصدر الدين فليحذر الذين يخالفون عن امره فتنة سمعا مخالف الامر يدعو
من العذاب والفتنة وهو يفيد الوجوب وما ذكرناه هو مدلول الشارع الاستغراق لمنع يستلزم الدور والصدر الصادر الصانع
حيث لا عهد بل المراد ان الامر عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي لورود النقض بمجموع المندوبات لكونه معصية وكل فرد
منها على البدل لا الشارع الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره ليس بقصر بالوجه الحريز بلزوم عدم العقاب على بعضها
والاولى ان يقال ان المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية
تدل على وجوب الامر الشرعي للوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما يساوي مادة الامر حقيقة
في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما يصدق عليه الامر من المتبع بنفسه مما لا يخفى اذ الامر بما يسلم صدقه على
الصيغة اذا كان الطلب فيها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها معنى الندب والارشاد والاذن وغير
ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا للمعنى العرفي طلب الفعل على سبيل الاستعلاء
او طلب الفعل من العالي لغيره فرق فيه بين الحقيقة العلو فيما التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب
صيغة افعل الصادرة من العالي ليس بغيره الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يمكن استلزام دلالة الامر على
دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجب في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا على هذا
معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت
عليه كلمة الاصوليين وقد يقال ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا
وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فيكون الامر حقيقة في الوجوب يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذا اوردنا
ايضا كل منهما فانه اخرجناه من كون الصيغة للوجوب انما هو المتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر ان كنا
نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دل الدليل عليه سابقا ومما يؤيد ذلك قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك [illegible] صيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الامر معنى نحوه ليكون
متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على ان التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو مستلزم لكون الامر للندب ايضا
تنبيه اعلم ان ذلك ليس من جهة ضرورة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله
ما منعك الا ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لا حقيقي لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا
على ترك الواجب [illegible] الامر لا على الوجوب بخصوص هذا الامر انما هو من اجل ان المراد بقوله
اسجدوا [illegible] من جهة انه امره من حيث هو امره [illegible]
يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتفاء الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه
ان الاصل عدمه ولا يخفى ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف المتكلم لا ان حكاية احوال كل اهل لسان لآخر انما يقع

من المتكلم اذا تكلم بما يفيد الطلب من لسان الآخر ويستعمل حقيقته في حقيقتهم ومجازه في مجازهم وهو ظاهر ومما يبين

ايضا ان الاستفهام تقريع لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حتى قال

انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ثم نقضه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على آدم ثم تقريع

الى الله الى محض المخالفة السيئة الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة انما حصلت من الحمية والعصبية وهذه شيء ما

يعتد به بنفسه في عداد المعاصي فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة

الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك

لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة

على الوجوب يدفعه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله صلى الله عليه وآله واذا امرتكم

بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل العلم بذلك يفيد

الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل

على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في مقتضاه لغة ولا يدل على حكم الصيغة نظير ما مر في حجة القول بكونها

حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها

لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وحجته اما المصير الى المجاز في الندب لانه الذي لا بد منه … او الفرض من

الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بخصوصه مع

لزوم المجاز الاكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب لا انه … من حيث الاستعمال في عموم المجاز على المختار ثم

وهو مجاز شايع لا شذوذ وذلك كما توهمه صاحب … حجته الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة

وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها وعن قدر للناصر كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجته الدلالة على الوجوب

شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك ولا … لغة

ممنوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالتها لغة والاصل عدم النقل وضعف حديث الاجماع لو سلم فلا يثبت كونها حقيقة

في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الآيات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان

امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع ان غاية ما يثبت الوجوب في اللغة … لا

اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول

واولي الامر منكم مضافا الى الآيات الدالة على مذمة من لم يطع كقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى

فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة وان طاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه

ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما حكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب وانما حصل لنا الاثم دلالة

هذه الآيات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها

ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت والطاغوت و[illegible] كما مثل والاتباع اعم من الوجوب كما

لا يخفى وحجة التوقف … كونها حقيقة في شيء لان المرجع … النقل والآحاد منه لا يفيد العلم

والمتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن بحث وجهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم

اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوتها بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا ويظهر جوابها

تنبيه قال في المعالم يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال

صيغة الامر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند

انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة

ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ويفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم

يثبت ايضاً فقد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع وأما معه فمساو او مرجوح للحقيقة ثم الا اذا

بلغ المجاز بحيث يصير حقيقة عرفية في المعنى الثاني واني له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يبلغ ايضاً والحاصل

ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثرية استعماله

في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية

اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو ره منهم وكذلك العام مع

بلوغ التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضاً تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع الرواة عن مجموع

الائمة ع والدليل انما يتم على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فافهم فائدة اذا وقع

الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب وفي الندب

او الاباحة او التوقف وما يتبعها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي الاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة

في الفعل وبلزمه بقيد ارتفع المنع السابق للتبادر ومعارضه حسنة والنظر من الوجوب فيما تقدم من تقديم الحقيقة على

المجاز اتفاقاً انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة

للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقاً وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضاً فالقصد ان ملاحظة

المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر توجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة

الحقيقي فيدعي ترجيح المعنى الحقيقي والمجاز مع القرينة على حصول الترجيح والظهور واما كافي قرينة الشهرة ليست من

قبيل القرائن الاخر مما كانت منضبطة او موارد الكلام فيها في ما تعارض الاحوال ولا كالتعبير والتعارض حاصل في جميع

لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك

ايضاً تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجدها ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب

لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فلا تحرم عن فوائدها ما من

بصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقاً فاستمسك بعضهم لاحتياط مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب

ومثل قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامرا لحائض والنفساء بالصلوة

والصوم بعد رفع المانع وقد يتمسك بالوجوب مضافاً الى ان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود

المانع منه مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب فلزم ان يكون المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة

فيها على ازيد من ذلك واما مثلنا فانه لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن

من جهة هذا الامر موجود والتزم بقدر واهذا الدليل على نهج آخر اضعف منه لان المقتضي موجود اعني صيغة الا

لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه الى

الاباحة ايضاً ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب

لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما المثال المذكور والايات التي

ما لو كان المراد ان يحل النزاع يوماً اذا خطر عن شيء تحريماً او تنزيهاً ثم امر به من دون ان كنا فيه شيئاً اخر يخرجه عن حقيقته

او النوعية

أو النوع عنه والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به عقيب الحظر انما هو رفع المنع فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث
هو هذا الامر فلا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر ثم نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن الحبس
اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور خروجه من الحبس والمامور به هو خروجه
ذاهبا الى المكتب لا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب
انما هو لثبوته قبل الحظر بعد حصول الفسخ مرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شيء
وكذلك حلق العانة والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ثابت بدليل خارجي لانه من المناسك ولعل
بالتامل فيما ذكرنا تقف على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب
فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة
ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا ولعله توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق
بينه وبين العرف العام **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر
ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة وقد نقل من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة
بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا منافيا له ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون
الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة
على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال ويحتمل
ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقابا كما لم يكن ثوابا فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل
الثاني منها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين نشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل
تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب
عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا
وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطلب لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وربما قيل من ان
اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يليق لو كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير صفات الطبيعة
منوعها خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من منوعها الا ان العام لا يدل على الخاص والهيئة
العارضة لهذه المادة لا تفيد الا طلب ايجادها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة
شيء اخر معها فتامل مع ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقابلة القائلين بالتكرار
الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات
كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك بجامع كل منهما بخلاف التكرار للمامور به وقولهم بانه لو لم يكن للتكرار لما
تكرر الصوم والصلاة فهو معارض بالحج فيرجع الى انه من دليل خارجي كما توضحه كقضية التكرار المعروفة واحتجاجهم
بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به منع الاستلزام اولا ان اريد
الخاص كما سيجيء ومنع استلزامه دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة
ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا كما سيجيء ومنع دلالة النهي الذي في
ضمن الامر على الدوام اذ انما يتبع الامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت بان يراد من الضد العام [illegible]

فسقط المتعارضان الاولان ويجري عليه ما سلف في احتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بقوله ادخل الدار

مرة مرة بدبان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما عرفت لا لان الامر يفيد المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول

وعدمها بناء بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة اما لو اتى بها دفعة بافراد متعددة في آن واحد مثل

ان يقول للمأمور بالعتق اعتق عبدا فاعتق المتعدد دفعة فهل [illegible] على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما

على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه

كما هو الاصح فيتخرج الحكم بالمرة عن لو احتيج الى التعيين ويكون تعيينه معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد

كونه في الزمان الواحد انه لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويتخرج الحكم بالمرة

ايضا هذا وقد ذكرنا انه لا فرق بالنظر الى هذا القول في حصول الاثم في الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال

بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم رحمه الله [illegible] حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن

المرة الاولى [illegible] لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال [illegible] بالاولى [illegible] لو

من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي

المكلف به هنا لا يمكن الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب العقل يحكم بجواز الاتيان

بوجوده في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعده واجب

حتى يمكن الاتيان به فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه مع ما

مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما صنفان

مختلفان ولو بالقصد والنية وجعل الثاني [illegible] بل هو من قبيل التسبيح والثالث في الركوع والسجود والركعة

واذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول

بالتكرار وان كان يقول بالندب ففيه انه حينئذ يستلزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة

حقيقة في الوجوب وانت بعد التأمل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع

على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذا يتم ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول

الثاني في المرة وغيره فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الامر تنبيه الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط

والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع واما على القول بعدم دلالة الامر على التكرار فالنسبة

الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى قولين ثالثها انه لا يدل عليه مع فهم العلية نحو كون الشرط او الوصف علة فيكون

من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى هنا من المانعين مطلقا لعدم اعتباره المنصوص العلة مطلقا وحكى [illegible] ان الحق

هنا [illegible] التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي

التأمل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يقوم على ارادة العموم

[illegible] لوقوعها في كلام حكيم ولو بالشرط لغو [illegible] الصفة فيها ايضا المنبئة على العلية على ما هو التحقيق كما سيجي انشاء الله

لاشعارها بالعلية والمعتبر هو العلة التامة [illegible] اعتبارها [illegible] واما اذا فهم العلية التامة بمعونة الخارج

فالعموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلده ونحو هنا

احتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم

[illegible] والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر بالامر

فيها بتكرر الشرط وكذا فيما حصل الشك الحاقا بالغالب فيعتبر احمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم

عندنا واحتج النافي بمثل افعل ... السوق واشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار ورد

ان ذلك لعدم فهم العلية هناك لا لعدم استلزام الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم

منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك لفهم العلية

قانون لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه

جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية واتيانها يحصل الامتثال كما ذهب اليه

جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا ما مر في القانون السابق واستدل

القائلون بالفور بذمة العقلاء [illegible] اذا امر في التسوع [illegible] استغنى [illegible] بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل [illegible]

بذم ابليس على ترك السجود بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان سنده بعدم دلالة الامر على الفور لا

الفاء في قوله فقعوا بعد التسوية [illegible] لا ابتنائه على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار واصنانا وقوله

خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض [illegible] واما السيد فلانهم بانه لو جاز التاخير فاما الى وقت معين و

لزم ان يجوز الى آخر وقت الامكان وهو مجهول فتكليف المكلف بعدم التاخير عنه تكليف بالمحال ولا دلالة في

على وقت معين فتجب [illegible] بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الفوت وهو ممكن الحصول فانا [illegible] الواجبات الموسعة

بامتداد العمر [illegible] بصورة التصريح بجواز التاخير بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه

ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور في الجملة [illegible] لكونه معلوما

لعدم جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيجب الامتثال بالمبادرة فيجب الفور [illegible] بان جواز التاخير

ليس مشروطا بمعرفة المكلف آخر وقت الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه آخر وقت الامكان والموقوف على معرفته

آخر وقت الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم

العلم بالمنع على ما يقتضيه اصل الاباحة وعلى هذا فيصير الكلام [illegible] تحريم تاخير الفعل عن آخر زمنه

الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر

وفعله ثانيا فكذا وكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير آثما فلم يلزم من ذلك الفور ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم

كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن آخر زمن الامكان ممنوع بمنع التوقف [illegible]

حصول العلم بعدم تاخيره عن آخر زمن الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ثم [illegible] من ان تحصيل البراءة

اليقينية المستلزم [illegible] الذمة [illegible] فيستلزم الفورية لامكان ان يفاجئه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره

فيأثم بالترك فهو منقوض بسائر الواجبات الموسعة بامتداد العمر فانها [illegible] الامر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور

به [illegible] ووجوبه فوريا فيحتاج الى الدليل [illegible] ثم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور واما

باشتراط [illegible] بحصول الاثم فهو وهم [illegible] فهذا الدليل بتمامه لا يدل على كون الصيغة للفور

بل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى التحقيق ان مثل زيد قائم وعمرو عالم

والاخبار [illegible] وكذا الامر [illegible] فان الاخبار [illegible] غير جائز [illegible] فان الامر يمكن [illegible] الاستفهام

وهو انما الاقرب الى [illegible] بالفور وما بعده [illegible] ارادة الحال

الحال [illegible] الامر [illegible] والكلام في الاستفهام فيبطل الكلام في الامر [illegible] الاستفهام [illegible]

النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستعملة منها اذ الفرق اخص من حرّم وهي طالق وبين
الاستفهام والقسم المشترك لا يثبت الحكم الا ان يقال ان المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها
مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها ولما لم يكن الاول تعين الثاني والتحقيق ان مطلق المبدأ ان كان انه حاصل
لم من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر وهو لا يجديه لانه لا اشكال
في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان معناه
طلب الفعل ومدلوله انها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد
وعمرو وسوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كما هو ما كان وقد عرفت
ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهذا النظر يوجه لو امكن اثبات المطلوب به
وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه
الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبته الى المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم
النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك ضعيف خلاف
علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من
المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدل ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل المامور
به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط
كما هو الحق وينبغي الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى
الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على
الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه
سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى
من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب
لمنافاة مدلول الصيغة المادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب
الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة ولا استباقا فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال
انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان التخيير كذلك يمكن تحققها بملاحظة التوسعة
في زمان العصيان على القول بالفور في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة بانه ياتي به في اول زمان العصيان كما لو
لم يحج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه ولكن ان يحمل على ادعاء من حسن الصيغة ومطابقة الادلة لهذا
واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب
تعلم منع ظهور هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة
هذه المذكورات فهو ظهور فيما ذكرنا من التبادر في المهيّة في الاوامر المطلقة ظهوره كما لا يريب ان هذا اقوى منه
فيحمل الايتان على الاستحباب فيكفي في ظهورها في ان المسارعة عرفا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مثل الاشتغال
لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة واذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب غير التوبة الفورية
مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدهما وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بان الاستعمال دال على ان الاصل فيه الحقيقة

ويحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويتبادر المهية لاشتراكها
غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهية ايضا احتياطا لاحتمال ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال
الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام المهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما
ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه
اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت
بتفاوت المامور به ووجوهه كما لسقي الغريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ثم نقل
بان الكلام في المجرد عن القرائن ومع هذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة **تذنيب** اختلف القائلون
بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان
معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت
عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة
في بيان تحرير المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها
دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول
فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر
ورد بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ثم
في الزمان الثاني وهكذا ومنع علية وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان
اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت بحجية الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت
من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا
فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد
ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور
هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو التحقيق وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف
مع ان الاصل عدمه ولا يصح التمسك بالتوقيت في ثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلافا للمحقق لان الجنس لا بقاء
له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره من انه لا يتفاوت الامر
بين ما ثبت بحجية الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول
لانه تكليف واحد ومناسبته بالموقت ظاهر مع الغاية بل ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت بنص ولم يسلم ايضا
لكن معنى الموقت تحديد الوجود في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم
والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم
الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ دالا على ثبوت منطوقه ومفهومه معا لغيره في النفي والاثبات
فمفهوم ... وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي
ايجاب مقدماته ام لا على اقوال ثالثها انها تقتضي الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي
دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي
وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى

في التعيني والتخييري باعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته
الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم
تقيد الامر في صدر البحث بالمطلق مع كون البحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الآمر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كملك النصاب الثانية
ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى
لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى رحمه الله القول بالاشتراك اللفظي من التوقف حتى
يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب
فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسنعرف الكلام فيه
الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته
فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم
شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته فاحتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع
فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر حال عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من
المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكون من الاحكام الو[ضعية]
وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشرع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني
وبعبارة اخرى ان الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي وعقلي او عادي
فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة
الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى
الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمأمور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع
التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا فاعلم ان
ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة والجزء الاخير منها التي
لا ينبغي وتحقيق ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف
عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود
ايضا المقدمة اما ان يكون فعلا او تركا ومن المقدمات العلمية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند
اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناءين المشتبهين ونظائرها من الشبهة المحصورة الرابعة
الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدمة مشروطة فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة منها لاوجه له الا ان يكون
هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورة بالذات او بواسطة
الافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يقال الواجب
المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يقصد بالنظر الى ذلك فضلا الحكمة والعدل وذلك ايضا والاول لازم التكليف بالمجمل
اخص من الاول والذي هو محل النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ ايضا وما في معناه ايضا كما

العقل

والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض الموارد السابقة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان
الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منه في الامتثال مما لا ريب فيه ولا شك والمراد من الوجوب الشرعي هو
الذي يحصل من اللفظ ويثبت من الخطاب قصدا او بالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح مثلا هو تكليف واحد وخطاب
بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور لتعددها الكون والشيء على نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما
لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يتوهم ان القائل بوجوب
المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة
واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من ان التوصل والتو
التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات
التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك النتيجة انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع قطع النظر عن تخصيصها باشتراط
الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية
ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب مسئلة الاختلاف في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد
واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد في العبادة وغيرها فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد
ليس مراده طلب ترك الشيء كما يتحقق بل مراده الخطاب الاصلي وتوجيه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله
معاقبا السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة [illegible]
على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق ولكن المراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما
بين بمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التصور في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك
مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب في شيء اخر كون ذلك الشيء
لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يشعر به ايضا
كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة
خطاب الشرع ويتوقف لذلك انه خطاب حصل تبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة
ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور
اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات
الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ولم يثبت له
احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه
توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر فبهذا لا يحصل الاثم بالحرام
ايضا بل ويفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع المهملة
في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا
من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اعتقدها اهل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها
واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وان [illegible]
باثباتها ثمرات مهمة معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان [illegible]
موجب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل فهو من ادلة الشرع فيهما خطابا [illegible]

احدهما لبيان الرسول الظاهر وثانيهما لبيان الرسول الباطن والحمد هنا بنظر هذه الجملة الاخرى على اثبات وجوب مطلق
المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا بانفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب لذات المقدمة فتأمل ولعلنا نتكلم بعض الكلام
في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق ان شاء الله تعالى منها قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب
التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوبه لا منشاء له بفعل الغير ايضا
كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط
النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول
التقرب فانها لا تنفتح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة
لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او في ما التفت اليه او فيما تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى
المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا
عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به نائبا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في
تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر
المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل
بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام
في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من
جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا
تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين والتفصيل بين السبب
والشهيد الثاني في تمهيد القواعد بوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة
الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب
مطلقا لعدم احتمال التقييد بتوقف غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات
الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبقى
بعد ملاحظة الخطاب بالمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف
بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد
بحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها انما المذمة والعقاب انما هي في نفسها او حصول
العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان
به بعد فهم العرف كما بيناه نعم يمكن القول باستلزام الخطاب الارادة حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدماته
ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب
كونه مقصودا للامر مشعورا به له حتى يقال انه ربما لا يامر بشيء ولا يخطر بباله المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا
نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين وانما حاصل انه لا مانع
من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك
ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله

عن الغزالي ولا قائل به فيه ظاهراً الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يتوقى بانه اجر بحث الجزاء العام فيمن بلغه ثواب على
عمل فعمله التماس لذلك الثواب ونحوه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون
بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها حينئذ فان بقي التكليف لزم التكليف
بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن
الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد
الاكثر هو ايجاب الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب
اولا بالنقض بالتوبة عن الغصب بناء على القول بالوجوب ولا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب
لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف
بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلت انما يمتنع ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل
كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وفيما نحن فيه بالمحال وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو
التكليف بشرط عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في آخر اوقات الامكان على ما
هو مقتضى جواز الترك فلزم بقاء التكليف ايضا بعد استحالة تحصيل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال
وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح
الآمر بجواز ترك المقدمة ثم يستظهر القائل بالوجوب بقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما
لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا
يرد على ما ذكرنا لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان
العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد
يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا واما ان استصعبنا
التامل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة
التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع
النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل اما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو
من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول
المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك
على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي
يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث بمنع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة
حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقواها ما ذكره حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره واما في غير السبب
فامر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب الا بالقدرة على
السبب لا يجب في الخطاب الشرعي ان يتعلق على الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا
بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من جهته
بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق بالقدرة
بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب فلم ووجوده واجب فيمتنع

عنه بعد حصول التكليف بالمسبب اما لتكليف بايجاب الوجود او المنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف بنفع التكليف متعلق

بالسبب فيحكم بسببه ان المقدور ولا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار

بالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذا ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية

وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يجري في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان

ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب بنفسه لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب فقد يجاب بان

المراد بالسبب ههنا ما لا واسطة مقدورة بينه وبين المكلف كما كل ما العلة وانتهاء العلل الى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر

كما بين في محله والشبهة المشهورة لا يمنعها في مقابلة البديهة ومما يؤيد ان النزاع في السبب طلب الحد لان تعلق

الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا نعم ربما لا يخفى ان

بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب

للكفارة ولا خلاف في تعلق التكاليف بالكل بان مع ان الغرض انما هو السبب لوجود الكل فالحاصل ان المراد عدم

الامر بالسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بل لانه ما فيما ثبتنا ايضا نعم يمكن ان نقول ان الامر بالسبب

بالسبب اذا كان بالسبب يتعلق لغرض مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل

النار ولكن لما كان المطلوب بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادى المستلزمة للاحراق مجاز الا ان يكون

نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى

استدلال المستدل ايضا على ما يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر

على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه بمطابقته فالامر حقيقة انما يوجد هناك مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك

فان دعوى [illegible] ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من

اسناد الاحراق الى الحاطب كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا ينافي المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما

للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع

النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دلالة الامر به عليه بحجة القول

بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب

لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والاول باطل لان المفروض ان المامور به هو

المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان الثاني فواضح والدليل

على عدم الوجوب غيره نظير ما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون

من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات صفة من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور به

وكونه مما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام ويتجه بان ان علة الحرام ليس بحرام كما تقدم ان سبب الواجب

ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المشتملة على ما سيذكر من الطهارة فالاركان المخصوصة مع

الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا

ان الامر يقتضي وجوب السبب وح يجئ الكلام فيه وتحقيق المقام فيه ما تقدم من اثبات الوجوب التبعي ولكنه ليس بمحل

النزاع في شيء ثم ان ... الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص

لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب **تنبيهات** الاول قد يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان

المقدمة هو اثبات امور يحصل الواجبات في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب الاتيان بالظهر والجمعة [illegible] عليه

مسئلة او وجه الاحتياط ونحو ذلك لا يتوهمن الاتيان بالواجب انما هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات ومما

يخفى على المتأمل فيما اسلفنا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم اما الكلام في النص الوارد في بعض هذه

الموارد ففيه انه لا تحاشي عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مسئلة الوضوء

اذ الوجوب المستفاد من النص في الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب العرضي والفرق بين المنصوص وغيره

المنصوص انما يحصل في كون الخطاب اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب [illegible] ولا يذهب عليك

ان ما ذكرناه هنا الاتيان في ما سبق هنا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرط غير الوجوب كما هو مصرح

في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو يأتي في الشرائط

مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا

من قبل الشرع ولا كونه مأمورا به بخطاب على حدة بل لا تضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من حيث [illegible] لو

كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر وصرح به في كلام جماعة من المحققين [illegible] وجوب هذا القسم الذي

تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشيته العضدي [illegible] جماعة [illegible] الترك

الواجب كالملاقي المشتبه فيما بين الاربع او اقل والزيادة المحرمة في الثياب المشتبهة ونحوها من باب المقدمة والذي

يترجح في النظر هو عدم الوجوب ان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب [illegible] النفس

الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع انما

اذا ابقى منه بمقدار الحرام وارتكاب الحرام فلا يجوز ونظام التحقيق في ذلك [illegible] واما الكلام في الشك

ان الكلام في ذلك الواجب على تقدير [illegible] الكلام في سائر مقدماته [illegible] عليه

المقصود بعنوان الوجوب كما ترى في حكم المشتبه انما يقصد به نفي الخلاف من الحرمة في الجزء [illegible] الواجب عليه [illegible]

وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب

الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص [illegible]

الضد العام [illegible] المقصود [illegible] مقدمات [illegible] الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد

من الامور الوجودية المضادة له عقلا وشرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه ومرجعه

الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف [illegible] المناسبة والمجاورة [illegible]

الثاني [illegible] ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضد [illegible] لوجود احد [illegible]

حال انتفاء الآخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد به [illegible] بعض المحققين

فانكر كونه مقدمة [illegible] انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل [illegible]

ترك مقدمة ايضا بالاجماع [illegible] كان [illegible] التوقف [illegible] الاتفاقية [illegible] لا استحالة في [illegible]

مع انه محال [illegible] الثاني [illegible] فانه [illegible] فعل المباح مقدمة لترك الحرام [illegible]

الحرام بفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له [illegible] الاتفاق [illegible] عن غيره [illegible]

خبر بان [illegible] في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم الصارف

[illegible] لا يتوقف عليه فالباعث على فعل المأمور به [illegible] فانه لا يمكنه التخلف [illegible] لزوم [illegible]

من سابقه لان التقابل بينهما بالتضاد وان ما افاد انه ترك الضد كان مقدمة لفعل الضد الآخر على ما ظنّ تحقيق الضد الآخر

ايضا لعله لترك هذا الضد [illegible] او ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين [illegible] يتوقف

على فعل الضد الآخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر واين هذا من التوقف وما

اوهم منشأ توهم النظر الى ان ترك الضد يتخلف عن الباعث [illegible] فلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده

وحسبان ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه وانما وجود الصارف عن

بره وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف [illegible] طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال

وانكر التوقف هنا ايضا مانع [illegible] صدق تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والتحقيق انما هو

ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان [illegible] اذا ترك الواجب لصارف عنه فلينفي

الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبها للتوصل الى الواجب اذ كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في

نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى

القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت [illegible] علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر [illegible]

كون الخطاب بالمقدمة ح ممتنعا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف

لا يمكن صدوره [illegible] مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا

فالالزم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعلى

وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يتصور [illegible] ما يقتضي ما يلزم القائل بوجوب

فان اجرى احكام الواجب على تلك المقدمات ايضا صحيح فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه

يلزم ان يكون جميع عباداته من اجل العمر الى آخره غاية الامر انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف

بصورة الامتثال بالمامور به لو فعل بناء الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل وذلك [illegible] انه

غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالث [illegible] المباح يجوز تركه خلافا للكعبي

فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه وشبهة المقصر [illegible] ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده

لا غير وقد يقال انه مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقدير فالنزاع معنوي والمنقول

عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال فكل فعل يفعل به فهو واجب

لا امتناع اخلاء المكلف عنه في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا بان يفعل من الافعال فهو واجب فذلك ايضا

واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب [illegible] مع ذلك فان المنع هو اجتماع الضد في محل واحد

في المتغايرين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول [illegible] الامتثال

المباح فيقيد بالواجب [illegible] انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح يكون احد افراد الواجب [illegible] الثاني انه يلزم كون [illegible]

واجبا كالشرب لترك القذف والواجب [illegible] كالصلوة لترك الواجب [illegible] باعتبار [illegible] منه وجوب

المقدمة [illegible] ان ذلك [illegible] مقدمة [illegible] ترك الحرام [illegible]

يمكن التخلص [illegible] بانا [illegible] بوجوب [illegible] ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان

قلنا ان [illegible] هو [illegible] فانحصار [illegible] في [illegible] الى [illegible] المكلف خاليا

عن كل فعل ان قلنا [illegible] الاكوان [illegible] البقاء الى المؤثر [illegible] الكف اذ كثيرا ما لا ينتقل [illegible]

فيجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير اذ لا يتمكن الا بعد النظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات
القانون السابق من ان المقدمات قد تكون غير منحصرة وانه يقوم غير المنحصر مقام المنحصر فان المباح احد افراد
الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المعدودة مثل فقد شرط الحرام ووجود المانع
عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار فهو من جملة ما يقوم مقام تلك
الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وبالجملة فالمكلف مخير بين الامور المعدودة والغير المعدودات
مسقطات لها لا انه مخير بين المعدودات وغير المعدودات كما قد يتوهم من ان الواجب المخير مط فلا ينافي عدم كونها احد
افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من ان من مقدمات المباح فعل ترك الحرام
اصلا ومط وانه من مقارناته لا انه مقدمة فهو فيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد في انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي
بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب
العلامة الرابع موضع النزاع ما اذا كان المأمور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا
مضيقين فلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقدير
اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثاني فمع اتحاد
الحقين التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشرع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية
واما تمهيد مقدمة فنقول يكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية
الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية
السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول [illegible] الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المأمور به التزاما
لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه مرادا
صدوره عن الحكيم ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه
جزء معنى افعل كما توهم ويشهد له كما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تنبيه هنا فالصيغة تدل على طلب
الترك ايضا لزوما بينا بالمعنى الاعم ولقد [illegible] بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا عن
النهي وعنه [illegible] انا نقول بتعقله حتى اجمالا وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير
معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكذا القول بالعينية بالتقريب في الضد الخاص الآتي
فهذا القول بمذهب ط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والثبوت
بين من نفاه مطلقا ومن نفى الالتزامية اللفظية ومن نفى الالتزامية العقلية ايضا لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن
المسجد على قولنا لا تصل بوجه باحد من الدلالة الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن ونعم ما تكلف لابطاله
بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ ولم يدعه الخصم ايضا كما نظر من ادلتهم
الآتية واما البين بالمعنى الاعم ايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الصلوة الحكم بينهما بكون الامر
قاضيا بحرمته لتضاده مستبطل ما ثبت الخصم في ذلك [illegible] عليه دلالة التنبيه من قبيل دلالة الاشارة ولكن
ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المأمور به ووجوبه تركه يتبع الوجوب التبعي بعد الآ
ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود الذاتي هو الاتيان بالمأمور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول
اليه فلا يترتب عليه العقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما هو في دلالة الاشارة واحتج المثبتون للدلالة

اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده

والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنشير

من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك

المامور به عند الغفلة او الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في فعل الكف ولا يثبت

بذلك حرمة الاضداد اذ لا خاص لعدم انفكاكها عن هذا المعنى سلمنا لكن نقول هذا الاستلزام ليس الا اصليا كما مر ولا

يثبت بل القدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك والكلام هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من تتبع كلماتهم في

احتجاج المثبتين للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اما ثانيا

لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الا [illegible] انه ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا

فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت

بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما عرفت الا

[illegible] انه باب وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف

عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان

تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف بما

يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وفيه [illegible] المقدمة الثانية ما يفعل هنا [illegible] بابطال

القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما هو في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف عنه ولم يرد الفعل فلا يلزم تكليف بالا

يطاق وخروج الواجب عن الوجوب [illegible] انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجود

لا يتاتى يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر مما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل

الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وفيه [illegible] بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة

في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه

علة او مقدمة وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد به علية فعل الضد لترك كما

مر او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستحالة وجود المعلول من دون العلة كوجود المسبب

من دون السبب ولا تخلف التحريم في احد المعلولين تستدعي انتفاءه في العلة فيتعين المعلول الاخر الذي هو المحرم

من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا

سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد فكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع

لسقوط التكليف حينئذ فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما

الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل هو يكون من مقدماته [illegible] الثالث اتحاد الحكم في العلة

والسبب [illegible] ان ما ذكرنا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف وليس كذلك فقد عرفت ان وجوب السبب

يدل على وجوب المسبب مثله الكلام في علة الحرام [illegible] الظاهر انه كلما اراد من العلة العلة التامة ايضا مطلقا ذاكا

معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها

مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك انما من جهة كونها

مقدمة الحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب [illegible] انه توقف تحقق ترك الواجب عليها ثم ولا سلمنا لكن

الخطاب

الخطاب نحو توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التخيير المقسم نظير وجوب المقدمة واما حينئذ استفادة ذلك من سائر

احكام الشرع وتتبع موارده فاقتضى انا لم نقف على ما يستفاد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك

ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع يتحرز الحرام وما كان حكم الفعل صريحا وفتواهم ثم لان الفعل لا يجعل

كون الشيء حراما من دون علته بل يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه

الامر بالتكليف الشيء ولو لم يعم الضد كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان نحو

بالازالة لزم التكليف بالمحال والاخرج الواجب المضيق عن وجوبه بان الاوامر الدالة على وجوب

يحرم ما هو خصوصية بما لم يمكن المكلف متلبسا بواجب ما لا في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا

التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة بينهما

ما اتى بعض المحققين بذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم

الامر به فيبطل لكان اقرب حاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء

عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر

وبعضه يبطل فان الاصل عدم الصحة ثم اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات فاما المعاملات

فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضاء الامر مطلقا انما الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا

واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان

يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من ازمنته

نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف

اذ اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبية انما النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو

امر بضده ام لا بعينه فهو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق

عند الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا

فيه قولان مدلول النهي عن الضد تنزيها فالضد جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوب

والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا الاخلال به

بواحد منها ان اوامر على سبيل التخيير اختلفوا في المامور به فذهب جمهور المعتزلة الى ان كل واحد منها

على البدل لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب في نفسه

الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه ومنها اقوال اخر شاذة انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها

انه معين عند الله لكن يسقط به وبالاخر ومنها انه للمعتزلة ما يبرء كل من الفريقين منه وينسبه الى الاخر وهو

ان ما يفعله المكلف يختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة عدا الاولين لا للاجماع والاعتبار

فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من حيث ان الكلي لا تعدد فيه

ولا تخيير فيه الا ان يلتزم التخيير بين فعل الواجب بما هو المراد بالتخيير في افراده فالوصف حال المتعلق هذا

العينية فانها كليات يتخير في افرادها يمكن الكلي المخير جعلي منتزع من الافراد الوجود كاحد الابدال

بخلافه في العينيات فانه الافراد سابق عليها الاعتبار كالكفارة بالنسبة الى الخصال

فالخطاب بالكفارة بتنجيز التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخيير الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين

وربما يقال ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان ياتي بثلث

واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فمن نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث سقط على الاول بخلاف

مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها ولنا الدليل المذكور على الاولين فيكون

ما لم يتبادر من قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة كالمتبادر من ايجاب

الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق

الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستفيض والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكن الحق ولما كان اصل هذا

البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وادلتها وقد اطلنا الكلام في

تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان التكليف بالواجبات العينية ايضا يجري في ابناءها اي ضمن اي

فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق بكف

بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به فيحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا مكثر الواجبات المخيرة

فقد تكون متفقات الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين

الجسد في بعض منزوحات البئر والتسبيح في ضرب ... اختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال

اظهرها انها وهو انه ان كان تحصيله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزائد كما في التسبيح في الاول فلا

في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال لحصول احد الافراد في

الثاني وان لم يكن كذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهنا

مورد للسان اطلق الوجوب عقلا عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيتمسك بانه يجوز تركه لا

الى بدل فلا يجب وفيه انه لا اقل بدله من المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فمن مسح بثلث اصابع اذ افضل كون

الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب جميعه هو اكمل الافراد ويمكن جعل التمام ما هو غاية للقصر فلا

يكون تخييرا بين مجرد الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا في الاماكن الاربعة فلا

فائدة في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص

عنه للزوم التكليف بالمحال الا اذا كان الغرض القضاء كصلوة المدرك ركعة من الوقت فان اصطلاحهم على ان الوقت للنص الصحيح

بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت جميعا ويتفرع عليه كونه مؤديا

للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او فيما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في

وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع فمنعه بعض وجوزه الاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا

فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو تركه في جميع الوقت فكما انه يجوز

تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق يجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظيره

التوسعة في المكان كوقوفي عرفات وغيرها واما وقوعه فالامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق

اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب كما ذكروه الى انتهاء

الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فيتعين ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في

اجزاء ذلك الوقت فيحصل احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم الخصم في تاويل امثال هذه

الاوامر فانتهوا على مذاهب فمنها ما ذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقله الشيخ في العدة عن بعض

عقيل بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصرح بنفي قضاء ما فات ثم اعترض عليهم بالعقاب وإذا ترك رأسا لا يمنع كون العقاب على

الترك في الجميع لكن يرتفع النزاع بل يقتضي العقاب على الترك في الأول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا

للمتقين فانه لا عفو حتما فيما فالتوسعة في وقت العفو أحسن أما انه لو لم يكن الوقت هو الأول لزم كونه قبل الوقت

وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من حصره في الآخر مع ان بطلان التالي على قولهم ثم

النقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وأما ثانيا ففي منع عدم الترك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه

بالآخر مخصّا بلزوم المعصية في التأخير لولاه فهو منتف بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم لو اريد اصل المعصية ومع حصول

العفو فلا نسلم كما ورد ان أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله تحصيل الفارق وفيه انه أعم فان أدرك آخر الوقت

ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فعله في الأول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله أراد أن الوجوب مشروط بادراك مجموع

الوقت وهو فضاء به الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرنا ما في حواشي التهذيب ولا فائدة في ذكرها

وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب على كل من الترك بدل وهو العزم عليه فاستاخير تضيق الوقت فقيل

الواجب أي لا قولان أظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الأمر عليه بأحد من الدلالات واستناد الأدلة في دعوى مثله

انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل لوجوب العزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل يسقط التكليف

دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيقتضي تعيين الفعل بان الامتثال بالفعل

مرغوب فيه البدل بثبوته وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي فقد الفعل مرجوحا وقد يجاب أيضا بان البدل هنا أنه

من ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب كتحصيل الظن بوقوع الكفارة عنده

فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن

المندوب وفيه انه لا كلام لنا في العزم الآخر وأما في الفعل فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت

ويلزم خلو الترك عن بدل فيما إذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التأخير وفيه أنه أولى بالنقض بالتارك العقاب في الجملة

ويصدق عليه أنه لو لم يفعله ولا شابه الأفراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى آخر الوقت لاستحق العقاب ويجيء أنه يجوز

التأخير مع ظن السلامة فالموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب بانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله وخروجه

عن الوجوب وفيه انه تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه ثبت

فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الآخر بمجرده لا

يستلزم الوجوب تخييرا بل بمجرد الرخصة في الترك وان ريد حصول العصيان بتركهما فهو أول الكلام انما هو قبل تضيق

الوقت ومع ان تكون الرخصة في الترك لأجل اختيار العزم لا الفرد الآخر أول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فيقال أنه

ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان من التفات يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا أو تفصيلا من استشعر بها كل ما هو

من أحكام الايمان ومن لوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب في أول البلوغ بشرط وجود

العزم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن ها هنا كان العزم على الفعل بعده نوع عزم مستقل فتوهم بعد الفعل انه كان أحد الواجبين

التخييرين ويسقط الآخر مع انه فقد بيناه في أصل وجوبه لأن تعلق الأمر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على ترك من

الالتفات وأما وجوب العزم على الفعل فهو اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة فتأمل ولو

وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الأحيان مثل العزم على صوم قضاء أو اختيار سفر مباح ولم يقل به أحد

تتميم الموسع في الوقت اما محدود كالظهر أو غير محدود بل مثلها ومنه العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق

ويشتمل الاول بتضيق وهذا او بظن الموت والثاني بظن الفوت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن بنفسه من حيض وغيره

الوقت بالتاخير اتفاقا الا ان ينكشف بالبراءة لا يحصل الامتثال ويحصل وليس عند اشتغال الذمة يقينا والمراد لتيقن

موافقة الامر والاطاعة لا ان براءة الذمة لا يحصل الا بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك تتميم

لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء العصيان لانه مكلف بالعمل بالظن وفعل الفعل قضاء فاسيا كما لو ظن امرأة بطرو الا

وشربت دواء يظنه الحيض ونحو ذلك فلا يصح في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى انه اداء

لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت الظني وضعفه ظاهر واما ما قال الشهيد الثاني من انه لو جاء الموت

فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فضعيف لاستلزامه خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى

الوقت وتعيين الوجوب هو تمكنه منه لان ذلك يرجع في المعهود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المعهود ايضا مضيق

وفيه ويتعين عنه ظن الموت **تنبيه** مما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه ولا بد من الاشارة

فلا يمكن القول باستحباب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر

على النحو باعتبار حال الوجوب في مسئلة المضيق التيمم لا يمكن القول باستحباب وجوب التيمم اول الوقت لان المكلف

مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اى جزء من الاجزاء فيكون الامر في تلك الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام و

الصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فيتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء فيخير

في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تنظيرا واضحا فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل

على اباحة السفر مطلقا كما يستفاد ذلك من الاثر فتامل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض

يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله عن كل واحد من المكلفين وبعض منه كخصائص النبي صلى الله عليه وآله لا ريب في جوازه عقلا

ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه

واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين **لنا**

انهم لو تركوه اجمع لاثموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل

البعض فاجماعي **حجة** القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه

فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم

الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض **والجواب** ان سقوط الامر قبل الاداء قد

يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض وهذا سبب السقوط الى فعل بعض

وبان الوجوب لو تعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب **حجة** الاخير وجوه **الاول** انه الوجوب لو كان

على الكل لما سقط بفعل البعض **وجوابه** انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات المتعددة ايضا كاسقاط دين زيد باداء

متبرع عنه **الثاني** انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر لواحد منهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وهو لا يصلح

يسقط بفعل اى بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم **وجوابه** انه قياس مع الفارق لا يمكنكم ان تقولوا بتاثيم الكل على

ترك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم لترك الكل على ان لنا ان نقول التاثيم للكل حين ترك الكل

دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب

وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمرة النية **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية فان التنديم والتهديد

على طائفة منكرة مبهمة **وجوابه** انه لا بد من بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع بوجه

النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول
العلم بفعل الآخر او الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاكتفاء والتحقيق ان مجرد الظن الحاصل من
العقل مثل ان يكون كافيا للفعل على التحقيق بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر لعدم الدليل وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون**
اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب منه هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم
بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول والمتبادر عرفا لان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء كما نقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب هذا
الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ واللغة والعرف
ولكنه يدعي ذلك بسبب القرينة على خلافه من جهة العقل فانهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون
في مبحث افادة الامر المرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك الا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة
اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الحكيم هو ما امكن وجوده وما لا يمكن
وجوده يستحيل طلبه من الحكيم للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود لها في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد
وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع شيء من التشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها
بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة ومجرد
ذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت لعل النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي
وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا انه قد حققه المحققون هو موجود وان
وجوده عين وجود الافراد وبيّنوه في محله وليس هاهنا مقام بيانه بل يرد ذلك ايضا ان منكري وجود الكلي الطبيعي
يقرون بان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعداداتها
المختلفة واعتباراتها الشتى كما صرح به فانه لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل فتلك الصور هو الكلي الطبيعي على
مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يتم بعد التدقيق
الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متأصلا او منتزعا او بالاضافة او الاعتبار
فيفهمون من الامر ان المطلوب بالامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط شيء غاية الامر انه لا تحققها في نفس الامر
الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القول بوجوده بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك تولد الايجاد الانتزاعي فتأمل الانتزاع و
ان كان من الاعتباريات وحاصل المراد ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال
ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم تحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر
فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال ثم ان لهذا النزاع ثمرة في المسائل الكثيرة على ما نقول فانه ما دل عليه
دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعيينه وتشخصه وارادة فرد معين فلا بد له من دليل من اللفظ ولا من العقل
ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فاين غاية ما يمكن
من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد
منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي فلا فرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف
في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما فرقوا بينهما مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى
ولم يتنازعوا ابدا في هذا اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب

حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا مستقلا كما هو مقتضى قول المصنف فانه

يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد بخلاف الاصل الذي [illegible] نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الحصر في

فيها لان ايجابها شاء ان الخطاب بالكلي ايضا لا اطلاق الواجبات التخييرية لا ابدان تكون منظورة بالذات ومقصودة للطلب هنا

التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بنفسها بل من حيث

انها مصاديق لهذا المفهوم وبقول الكلام في وجوها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في ضمن افراد

العرف وقد يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا لما ان قلت [illegible] على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق

الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واضح في نفس الامر فلا مجاز قلت [illegible] فرق بين بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل

وسلم امري الى الرجل الا المرء والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال لان المراد منه شخص

خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليس الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله نعم وجاء رجل

من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يفصل من اللفظ دلالة على الخصوصية بنفسه الا ان يكون ادراجه تحت

الحقيقة ايضا واما الثالث فلا التفات فيه الى الفرد اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد

وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز ثم واستطراد التمام

التحقيق في باب العموم والخصوص ان شاء الله تعالى وعند الاصل انما ثامن عموم التمييز بين المهية لا بشرط وبينها بشرط

لا وحمل كلام الثالث على ارادة الثالث فهو بعيد عن انظار العلماء [illegible] لعلك ان صيغة الامر مثل

اضرب لها اعتبارات ثلاث بلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول [illegible] ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح

على القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افراده والثاني ملاحظتها بالنسبة

الى افراد الضرب الكلي [illegible] ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وفي هذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى

الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف

واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما مهنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة

واما الاول فهنا لفظ الامر من باب جاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع

فيه ايضا كما بعده وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل فقد نسبة الامر الى

القول يحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل ثم واستطراد التمام

الكلام في [illegible] التحقيق في جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان

الشروط اصطلاحا ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده اما بنص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس

حج البيت من استطاع وحيث الاستطاعة على من كان حاضرا او نحو ذلك او بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه وتوقف

عليه وجوده انه لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية التعليق على ما يفهم منه عرفا مما لا يتوقف على العلم بالنون

ولا يحصل الشرط منه على ما مر فان ظاهره الجهل بالوقوع ونحوه في العلم بعدم الاشتراط في حكمه مطلقا بشرط تحقق

الى الواجب سلبي بالنسبة الى الفاعل [illegible] الى انما هو بالنسبة الى المكلف والامر بها مطلقا فالعموم الشامل

بظاهره الكل المكلفين تهيئا ما يحصل العلم بكونها مقطعا وهو اذا اجمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية

في الوقت مقدار ما يتمكن من اداء فيه ومنها [illegible] ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالعزم السابق

في اول الوقت لمن لم يجوز سادر بمباشرة الى التمام ومنها [illegible] ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالمصحح السالم

بظل بقاء

بظن بقائه الى ان يتم الواجب كما ربما يشهد هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه
ايضا كالحج من البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن بدونه التكاليف سيما الآنيات التي سيما في المضيقات ومدار ارسال
الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس معيشة بني آدم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول
بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو وان امكن في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما
ذكرنا في مقدمة الواجب ثم العلم قبل حصول تلك الاجزاء وبعد تحققها يخرج عن المتنازع فيه لان الكلام في نفس التكليف
لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية
والحسية وعدم السفر وعدم الحيض للصوم وما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب في الزكوة واما جعل الارادة
المكلف من تلك فهو لا يتم الا على مذهب المجبرة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه
يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الآمر اذا علم انتفائه نقض ونحو وان علم انه يتركه اختيارا لا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان هيهنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد
للشرط مع علم الآمر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم
على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم
بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما محل النزاع بينهم ولكن المتداول في السنة الاصوليين المعتد به في عنوانهم هو النزاع
الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر جوازه
ذلك الا العميدي في شرح التهذيب قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة
الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ره ايضا في اواخر المبحث وستعرف انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا
انه قد يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد
الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف خلافه كما في الشاملة في العمومات التي تامل لنا المبين للمكلفين مع ان كثيرا منهم لا يمكن
عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط مطلقا وبالجملة فالمجاز ثابت الامر فيكون ذلك الاستعمال مجازا بالاجزاء ونحوها انما يمنع
اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا يمنع منه كما سيجيء واما ثانيا فلانه لا يستلزم نفي القبح الجميع عليه ظاهرا
فان ظاهر الحكم التاكيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب
الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن
الخطاب صارفا له الى الامتحان ولا قبح فيه اصلا لانه عالم بالعواقب فيفعل ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في حصول
حصول العلم للآمر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى ومما ذكرنا يعلم الجواب عما ذكره في هذا المقام ايضا بانه لو كان
الامر بمجرد مصلحة في نفس الامر لما ذكر لما دل الامر على وجوب الفعل ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا
وبطل الاستدلال على المذكورات انما هو بعد ملاحظة التسعة ولا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة
حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة لكن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة
اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم
فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا انه تكليف فعلا لا بطال واما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا
فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كالسفر والحيض ونحوهما فلقبح رخص في السفر ومنع في
حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا لكونه ممنوعا فحال الحيض يمتنع فعله شرعا فتكليفه

بالوجوب الحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما يجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في صحة التكليف لا ابتناء

الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب في غيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الامتناع

كما اورده عن النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر بانتفاء الشرط لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بامتناع

صحة التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة واحتجوا بوجوه الاول

ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه انه خروج عن النزاع فيه

والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد لان الاراذة شرط والنية الملازمة فلان كلما

لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب لا الاراذة من شرط الوقوع لا غير نعم

يصح ذلك على القول بكونه محصورا في الاراذة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة

اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل العلم بتفاثر على صفات التكليف الى تمام

العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع علمه كيف

ملاحظة هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم الجزم الظن

المعلوم المحقق كما مر من الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان

انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده قبل

وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب بمنع انه من تكليفه عليه السلام بالذبح

الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلا

عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما علم

يؤمر به من المقدمات فلا يجب ان يكون المفدى من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابرهيم و

اشهاره بالفضل لذلك وكذا اسمعيل ولا اشهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين واما

تصديق الرؤيا معارض بان يجاب مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي

يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو

النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا مع ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه

بان المراد حصول البداء بما ظهر لهم من استشعر وعلم من قبله انه مذبح ويصدق عند الذبح بعد قوله تعالى اري في المنام اني

اذبحك لا امر في تفرده بحث فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا لله تعالى

فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مبنية عن امره

ثم هو فينا اشد الكلام وتشهد به الشبهة المنقول ثم هكذا عن الاول الفعل بما انه فعل مامور به لا ان في فعله انما بانه النسخ والعود

بجواز فعل الفعل سيما عند حضور وقته او من باب اراءة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم بالامر منه في مورد

المنع لم لا يكون بسبب الظن المتعقب مثل هذا المقام نعم انه الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال انه مشكل

فتدبر وقد يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وحاضت المراة قبل مضي

تسع الصلوة واستقرار التيمم من وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المباشرة او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا

بالمباشرة فلا ينتقض والتاسيس فاسد للعلم بجهة طلوع النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول

مات وتلف ماله فلا قضاء ووقوع المسئلة كثيرة ومما يحصل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض

في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك ومنه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة
في افطار الصوم التام النفس الامري بل فيمن تجنب ما فيه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف
ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **فائدة** اختلفوا في ان الشيء اذا وجب ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز
ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل
النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالابوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من
البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات و
التلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لا صحة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه
نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال بغير ذلك فما نتوهم من ان المراد رجوع تحريم المنسوخ مثلا لو فرضنا انه
قبله بغير باطل وبالجملة المراد بعدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان الذي
حكما شرعيا منسوخا فمحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوهما اما الحرمة او صرح
بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي
للجواز موجود ونسخ الوجوب يحصل معه اليقين بعد حصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد
جزئيه وعدمه ببقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز
الترك فينضم الى جواز الفعل فيحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل موجودان في الخارج متحدا وجودهما انما
هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام
منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي تركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من
مناب الفصل الآخر ففيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل آخر فاذا انتفى الفصل الاول فما
الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين الفصلين
لا يجامع القول بالاستصحاب وان تفارق رفع الفصل ووجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم
القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد
لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب ثم مع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط
والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري يحصل بحصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك
قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم نفس الجزئي وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن بالجواز بالاستصحاب و
يقين لا لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير
متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يستفيد ولا يفيد عدم اليقين
بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه
قلت عدم الحكم المقيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان و
يتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحققه
بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول
بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما كما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل
وان قال به بعض بلا يجري في الاعلام فرع كلاما نوهم بعض الافاضل من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب اعني سبب فقد

الشرط او عن صلوة الامام او ناسيا او نحو ذلك بالمباشرة بلا دليل في العبادة بلا دليل حرام وهو نظير ما عرفت لكن لو نظر كثير

الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام وان الحصة [illegible] خلافه كما يتبين

من فروعها ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها انه [illegible] لا يجزي عن الفعل اذ تعلق [illegible] ومنها انه لو نذر ايقاع

صلوة في مكان كالحمام مثلا والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على

القول باشتراط الرجحان في النذر وامّا لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار

الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد بفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل الآن مورد النذر هو ذلك الفرد

وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع الصيد المأذون او اعتقه في الحرم [illegible] بحرمان لو صرح بكونه

وكذا اضحان الاذن بالحاصل من [illegible] كونه مالكا [illegible] الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل انه [illegible]

حيوانا خاصا فان [illegible] ذلك فلا يجب اخر بل النظر [illegible] كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية

كذلك لا يمكن الاستدلال [illegible] ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء

فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية [illegible] الا قطع [illegible] العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط

[illegible] فيبقى [illegible] الشرط [illegible] في جميع الازمان

مسئلة صلوة الجمعة [illegible] من هذا القبيل [illegible] بعد [illegible] الاستحباب [illegible] الكراهة وغيرها

وكذا الكلام في اقسام العام والخاص

قانون [illegible] ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي

مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون ذلك اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة

فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة ومواضع الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد

لشمول العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي

للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى التعبير عنه بحصول

الامتثال وعلى التقادير سقوط [illegible] اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون

مسقطا للاعادة بطريق اولى [illegible] ذكر [illegible] الثانية [illegible] العبارة [illegible]

دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان الاتيان بالمكلف به على ما

هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه المستفادة من الشرع [illegible] وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن

الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون واحدا في نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف مستجمع

الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون [illegible] ولكن المكلف يحصل له الظن به [illegible] باستجماع تلك الامور

كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد [illegible] عموما من العقل والنقل وقد يكون [illegible] ولكن [illegible]

نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وقد يكون التكليف

[illegible] مع الامكان وبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء [illegible] الاشكال [illegible] المكلف مكلفا بالعمل بالظن ما دام

غير متمكن عن اليقين [illegible] عمله كذلك [illegible] فهو مكلف باليقين [illegible] مقتضيا في الحال [illegible] الماضي لا [illegible]

في حال عدم التمكن منه وهو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذا الكلام في المبدل [illegible] بعد

التمكن من الماء في الوقت [illegible] الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة

اخرى انه مكلف [illegible] بالتيمم ما دام [illegible] الاعادة في الوقت [illegible] التكليف الاول انقطع [illegible]

تكليف الثالث انه مطلق الاداء والقضاء معا الاستدراك ما يحصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة

من آن الظرف التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف بين الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط

المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر مثلا يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر بانهما

صلوة بعد حصولهما في الوقت فيقول هو مع اختلاف المكان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى

حصول الامتثال ومعه بوجوب الاعادة والقضاء بسبب تغير ما بالنسبة الى ذلك التكليف انما يكون بعد الاجزاء بالنسبة

الى الامر الآخر بوجوب القضاء او الاعادة لو انكشف فساد الظن بها لانه انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية

لا للاخلال في الصلوة بالطهارة الظنية فعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة

ثانيا بالمائية لاجل الاخلال بالمبدل لا البدل ولعل الاجزاء انما يكون بالطهارة الترابية وان كانت بالنسبة الى مطلق الامر

اعم من البدل والمبدل فلا اظن ان يدعي احد انه لا يلزم سقوط القضاء ويقتضي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل فعلم ان

النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي

وقع المأمور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الى التشا

محل النزاع في هذه المسئلة يجري على وجهين الاول هو ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى

لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والثاني ان الاتيان به هل يقتضي نفي الامر بالقضاء فعلا ثانيا قضاء في الجملة

لا انه لا يقتضي ان يقتضي فعله ثانيا اذ انما كلا منهما والثاني انه يمكن ما يعني اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر

بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن امكان انكار ذلك فيعود النزاع في نفيه

ذلك قضاء ومن هنا يسقط هذا التحرير ويجري في الاستدلال على التحرير الاول ويفرق الادلة على ما يطابقه ثم اعلم ان الكلام

مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فانه يجري على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع

النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للعبرة انما هو بالتصميم واسقاط القضاء على القول بالاجزاء

انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذا التقصيرات

فعله ثانيا في التكرار انما هو بالامتثال والتكرار وغيره على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الا

الرابعة القضاء يطلق على معان منها الاداء ومنها الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم

الثالث فعل ما فات في الوقت المحدود بعد خروج الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه

ام لا يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او يجب على غيره كقضاء الولي ومنها هو المعنى المصطلح عليه المنصرف

اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع فيه كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد وبطل

على المبني بانه استدراك القضاء وانه يسمى بالقضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كالتشهد

والسجدة بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كصوم

الجمعة بعض الظهر اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء

بمعنى سقوط القضاء بعد اتيانه ام لا فقيل بالاجزاء والامتثال على قول المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا

ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بعينها باعتبار مرة ولا تكرار كما تحقيقه ومعناه انه يطلب ايجاد الطبيعة وهو

يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب آخر بعد سقوط الوجوب بالامتثال وعدم شمول ما يحققه من

نفي دلالة الامر على التكرار وعليه فلا تحصيل الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال لا بعض

واما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان المخروج عن الشارع انه
ما ذكرنه بعبارة من كلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو
مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة عن التيمم وهو ايضا
لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فوجوده يحتاج الى دليل ولا استصحاب واما الثالث العدم وعدم
الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما نرى ان الصلوة بظن الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظن
فانما هو بامر جديد بدليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير
متمكن عنه فلما ذكر وجه واقل لك باثباته بل انطلاق الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى وكان كلا
مطلقا يقتضي القضاء او يقيد سقوطه فالمسئلة فقهية لا اصولية وقد استدلوا على الثاني بوجهين اخرين الاول
انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو قبيح وان كان مكلفا بذلك
الامر بانيا بغير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المأمور به هذا خلف اما الثاني فظ واما الاول فهو
مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فحصل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال
الاول وهو تحصيل الحاصل وقد يقال بمنع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان
فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التقرير الثاني في محل النزاع واما على التقرير الاول فلا يبقى طلب امر حتى يستدعي اثباته
ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصول
اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد
منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضاء الامر فعله ثانيا لزم كون
الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض وبرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك
بحيث لا ينفك منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا
التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما في بعض ما عن فيه كما احتج
المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان تمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء انما
هو للحج الصحيح واتمام الفاسد لم يلزمه ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة
ثم انكشف فساد الظن وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر جديد
وفيه انه يستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب نظم
بعد التمهيد بما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز
الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل مقتضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح
اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقام
فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان معينا
بوقت فاذا فات فهل يجب بعد ذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق
ان الامر لا يقتضي الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد ويبتني المسئلة على ان قولنا صم يوم
الخميس مركب في اللفظ والمعنى من شيئين هل المأمور به فيه شيئان يبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال
ان هذا الخلاف فرع كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل

متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والتم ان مراده التنبيه على ان الفعل المقيد بالزمان خارج عن الهيئة وقد رده بعض المحققين بان
كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد بل الاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما
مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا الاحتمال كونهما شيئين لا ينافي نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض
جديد للاحتمال لكون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور
فلا ينتفي الطلب بانتفاء هذا القيد فانتفاء الكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضا
على المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن
يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا
يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي في البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة
الاصلية مع ان الحكم من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والتحقيق انما هو الحكم هذا ولكن يرد على المستدل انه ان
مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن
الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدم
فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس ونيابة الفصل
الاخر عنه الاصل عدمه كما حققه في مسئلة نسخ الوجوب وثانيا ان الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم
الخميس او في يوم اخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم من ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع
المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يتعين بتعيينه بالخميس ويوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلق الذي
كان يوما ما ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت
توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس
والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن
الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل
نسخ الوجوب كما ترى فالتحقيق انه في حكاية الجنس والفصل فالامر من جهة التمايز والا فلا جاز الحمل بهو هو وانه لا يبقى
الجنس بدون الفصل واما الاصل فهو عدم تحقق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيئان احدهما المتبادر هو
التجزي فالافهم من قول الشارع صلّ يوم الجمعة تكليفا واحدا وان زيد منوطا بالاصل فاذا انتفى الجمعة فينتفي المامور به بل السقا
منه على القول بجنسيته فهو الزمان ومفهوم الفعل فيتعين الكلام على العكس ومن ذلك تظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب
فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور الى اخر ذلك وكذلك الكلام في غير الموقت من
القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث
بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء
كاليوم فيه وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان
الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد على عدم الاقتضاء
وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو من [illegible]
ومساويا للقبل لو كان بالامر الاول فلا يسمى بالناسخ [illegible]
الاول ان الزمان ظرف من ظروف المامور به [illegible] يقع فيه لو كان [illegible]

نوم يكن له متعلقة بحار بتقديمه عليه بعم فيه انه ان الوقت كاجل الدين كما يجب اداؤه قبل انقضاء الاجل كذا لما
مراد الموقت في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق لان اداء الدين توسل الى المصلحة المطلوبة بالدين وهو اداء الذمة وايصال
الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها خفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات
توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجئ تحقيقه الثالث لو وجب الامر بعينه لكان اذا
لا امر بالفعل بعد الوقت فيكون ثابتا في غيره وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما
فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل
كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر ولاحتمال ان يكون
اوجب عليه من قبل نفسه بعينه مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبيل قوله انا مأمورون
الرسول عن الله نعم بل لو اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الآمر على ذلك فيصح ان يعاقبه على تركه
وان بديهة العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان
القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لي ثم قال للعبد لا تتجر ليس ناقضا كلامه الاول والجواب عن الاول
ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي
ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسألة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا القرس فهل لبكر مثل ان يبيع
عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة
ام لا الاظهر لا فان الامر طلب تحصيل المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يدل
الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مسألة الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي **قانون**

النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على
سبيل الاستعلاء ويدل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ثم واما مثل الكف عن الزنا فيدخل
في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال وفي من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من
ويشبه ان يكون مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاظهر الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة
لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل انها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل
معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فمكن بعد تبين قاعدة اصالة عدم النقل والاحتجاج الاية المتقدمة في صيغة الامر ابرز
هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك تطبيق سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم مع تمام ... الخ بقوله نعم وما
نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه ووجه
انه لا يتم الا لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظ مأخوذا في معناه التحريم وهو
خلاف التحقيق كما عرفت فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة
عن القراين لا في ما علم كونه للحرمة نعم يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وا
لم يحصل اللفظ ... الاستدلال نظام ... اما ما بيناه من ان النهي خلاف ذلك
... احتاج الى الاستدلال واما في ...
... الاسباب العلامات ولا يبعد ان مدلول لا تفعل في
كل ... بل انما ... الا انها مصدرة ... الاصل الاستعمال

[illegible]

مجاز التخصيص كلفظ الموصول ومجاز [illegible] ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات فلا ترجيح لاحدهما على الآخر وان رجحنا التخصيص بعد تسليم لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب كل ذلك على مقتضى مذهبه وامثالها على نحو مدلولها ان مدلولها الارتجاع الى الايجاب وان كراهتها بالارجاع تنزيها والاعتقاد على مقتضاها في المقامين ومما يحتمل المطلوب على مقتضاها ايضا انه لا بد لنا الا على حكم مناهي الرسول وانهمام حرمة نحو الغناء الله عن حرمة نحو الغيبة بالقوي لا بد على دلالة لفظ لا تفعل في كلام من شرع على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يثبت بعدم القول بالفصل ومما يؤيد اشكال ما قلنا ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات بحيث صيرتها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **فائدة** اختلفوا في ان المطلوب بالنهي الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ممتنع ان يكون اثرا منه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان دخوله بان الفعل ثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او نحو ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الريا وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد اخر ولم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور يمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما ذلك هو الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فقد ذكرنا منقولا هناك ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وساير الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة وضح مما ذكرنا بطلان القول الآخر وجه ضعفه وعدم حسن الاكتفاء على الكف فقط **فائدة** لا ريب في انه قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده او على احد ما ذكروه في الامر ويشكل الامر في هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتجه القول بالعينية هنا لا يمكن التفرقة بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هاهنا وهو ايضا مشكل [illegible] القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر في النهي عن ضد الكف [illegible] على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

[illegible]

فيلزم الدور وثمرة البحث اختلفوا في ان هذا الترك مطلوب من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ونظيره

في مثل ما لو حلف الظهار على فعل ليس فيه رضى لله مركب صوما او صلوة وما لو اوقع التارك فيكون ممتثلا ام لا فيلزم

يتخلص حتى مات فهو فاعل بنفسه والا فيجب القصاص له فائدة اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين

فعن الاكثر انه للتكرار والدوام والاقوى العدم لنا ما ترى من ان الاوامر والنواهي وغيرهما ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام

والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل كما يشهد

اخرى فيصير عليه بالبناء [illegible] انا نرى بالعيان استعمالها في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض وفي الطبيب عن الصلا

في المرض فاللفظ [illegible] مستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت الدليل [illegible] اما النهي

طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي

يحصل الامتثال فيه باتيان فرد و[illegible] ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة

او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونها مفيدة للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المفروض

المسلم في مبدء الاشتقاق ذكرنا ان المادة تحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يريد طلب

عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يريد طلب ما دام العمر ترك الزنا او الطلب في هذا

الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة للفظ على احد القيدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في

الجملة لا دائما وانما المطلقة [illegible] الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك

الا ان يثبت بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل [illegible] انه يعترض المنع او

في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في ضمن فرد ما اخلال بالمطلوب فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على

العموم ومنها [illegible] وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل [illegible] فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة

اللفظية كما هو المبحث في نظاير البحث والا فلا يمنع الحمل على العموم في صلوة الحائض وما شابهها [illegible]

والزمان المطلوب تركه فيه لو لوحظ مقيدا بذلك ثم وضع عليه النهي ولذلك يحتمل [illegible] في ذلك الزمان بالنسبة الى

جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا بد من [illegible] انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر ادعاء حمل مطلقه على الدوام

لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه [illegible] الكلام في مثل [illegible]

الله البيع كما سيجيء هذا ولكن [illegible] يمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب

ترك الطبيعة في وقت [illegible] حتى يلزم الاغراء القبيح بل [illegible] المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وهو انما يحصل الامتثال به

جميع افراد المنهي عنه في الان المتاخر من النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه [illegible] التكليف بترك الطبيعة وتكراره على

القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على

التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكره من

انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما

على الاستدلال بالتبادر فلا يبعد [illegible] فان تبادر منع تعدد التروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها بعضا فلا يحصل

الامتثال الا بالدوام والا [illegible] الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الاخر والحق ما اخترناه حصول

الامتثال بالترك في [illegible] الاعراض [illegible] الصوم وليس ذلك لاجل ان النهي [illegible] ثم لا ننكر

الزنا [illegible] الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر [illegible] ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة

بل انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد الملتفات فيه بحسبهما دهر واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات فلا كمن ترك الزنا
بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فانه الطبيعة لم يترك مع ان الامتثال بالترك
الاخرى تم لعدم المقصودية لان المقصود ما يتناول طرفاه نعم لا يمكن تحصيل زمانين في آن واحد فلا يمكن ترك احدهما في آن
وارتكاب الاخرى وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في آن من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد

تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه
عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه وان الشيخ
في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار بل صرح به العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار
ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين من يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول
بان الامتثال يتحقق للعبد المستوى لامتثال المولى في النهي مرة ما وهو ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فلا يلزم
القول بالفور

قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة
بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع
في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال
ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما
لا نزاع فيه في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله تعالى والشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة لانهم نظروا الى
جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف كما ان القائل بالاول افرط فهذا فرّط ثم
ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة
وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل
المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام
الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه به بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة
وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار اليه العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار وانتصر لهذا المذهب جماعة
من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل
الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك
والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة
فان المفروض ان الشيء الواحد الشخصي في محط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الذي
يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مأمور به و
من حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه [illegible] على الجواز بوجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على
ما اسلفنا القول في تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره
في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد
محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت [illegible] الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان
كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يمتنع التكليف بايجاده في الخارج قلت [illegible] عدم
امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولكن الكلام انما هو [illegible] وجوده لا بشرط فهو بالظاهر ما لا [illegible] وجود

الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا امكن تحققها في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط فانه لا الامر يتوقف

في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج من الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في

جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا فاصلة في التكليف به مع التمكن

من المقدمات فان [illegible] لنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما ثبت عليه الامر كتبنا

فانما الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص لانه هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا

الكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب الذي هو الطبيعة فيستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان

ذلك النهي من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء

واحد شخصي [illegible] منع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبها التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن فانه لا الامر ح توقف الصلوة

على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان [illegible] نعم

ولكن بما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد ما مأمورا به من

باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه يتعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري

ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام [illegible] انا اولا نمنع الملازمة بين وجوبه تخييري كما حققنا ذلك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق

فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وما [illegible] التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل بوجوب الافراد فهو تابع

لوجوب الكلي والامر التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم

وثانيا [illegible] انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول انا اذا امرنا بالكلي فاما [illegible] فردا واحضر الفرد المباح

في فرد معين الفرد والشخص ايضا عينيا كاصل الكلي والا [illegible] فكما [illegible] الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا فهو للافراد المباحة

فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب

في التوصليات بل التعبديات ايضا فوهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه يسقط

من الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب

وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير

فعل المكلف مثل غسل الثوب بالحاصل الغير بدون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فانه لا الامر يسقط

التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن

ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا [illegible] الصلوة مثلا في الدار المغصوبة [illegible] ايضا نقول بامتناع [illegible]

فلا بد انا من الوجوب [illegible] فان [illegible] هنا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ثم [illegible] ان [illegible]

في موضعه عند المحققين هو الوجود [illegible] في مسئلة تعلق الامر بالكلي الناشي عن ذلك على القول بعدمه ايضا

فان [illegible] المشترك الانتزاعي عن الافراد التي جعلنا [illegible] كيف يجوز طلبه وكيف [illegible] عن الحرام [illegible]

[illegible] الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار [illegible] بالصلوة لا باعتبار انها غصب

المنتزع عنها من هذا الاعتبار هو [illegible] الغصب [illegible] انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع [illegible]

المكروهة فان الاشكال المنصوصة انما هي من [illegible] اجتماع [illegible] والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة [illegible]

يمكن [illegible] في الواحد الشخصي [illegible] اللازم [illegible] وهو [illegible] الحكيم [illegible]

ان النهي في المكروه [illegible] بالعبادات دون [illegible] النهي [illegible] من المامور به

بخلاف ما نحن فيه فان التشبيه بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع
في المنهي عنه بجزئيه ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سيجيء انشاء الله تعالى
او والاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا
وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية
على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قوله لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك
هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل المانع
المنع من الترك او بدونه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد والجواب عن ذلك
بوجوه الاول ان المنافي للنهي هنا راجع الى شيء خارج من العبادة بخلاف النهي هنا بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة
في الحمام انما هو للتعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة
والوجوب فيه او لا منع من هذا الاستقراء ويمكن اثباته بان معنى كراهته التعرض للرشاش ان الكون في معرض الرشاش
مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين كون واحد وان قلت ان مطلق
الكون في معرض الرشاش كراهته فيه انما المكروه هو التعرض لحال الصلوة قلت ان المعنى ان الصلوة في الحمام
منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه
والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام
ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم يجب قلنا ان تقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب
وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كونها الغصب مع كونها الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون
الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الاوقات وتخصيصها بعلل كراهة الصلوة بها لو كان في
معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع
ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما انا مامورون بغسل الجمعة مع كله بما ورد من الشرع
المنهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا
الخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص لهم عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهب الخصم
ان المراد بالكراهة هو كونها اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان مطلق الصلوة مع قطع
النظر عن الخصوصيات ثوابا معينا يزيد وينقص بحسب بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وينقص كالصلوة في الحمام
وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروها لكون بعضها دون بعض في
الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام وبحسب البواجبات ان المراد
من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد والبيت
وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الفرد من الصلوة من جهة هذا النهي
لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد
عن اصل العبادة فهو من هذه الحيثية اما مطلوب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة
وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية
عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحث لا

بحيث بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن ان لا ان هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل ام لا
الترك او جمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ان ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اولى منه انما يصح فيما له بدل من
العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها او التطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة
فلا يتمشى ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع لصلاة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام
وما يتراءى من الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كلهم ان يكون كلهم عدم استغراق وقتهم بالنوافل
فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلاة المكروهة فيه فلنوقت هذا الذي يوقع فيه الصلاة هو
التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا البدل وليس ان يوقت هذا هو الصلاة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في
الوقت المكروه بصلاة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق وقته بالنوافل فقال له لا تصل في وظيفة هذا الوقت المكروه
وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلاة المكروهة من دون بدل ويأتي هذا الكلام في مثل
صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق

وايام رجب

في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويتركه المؤمنون بل يتبركون به القضاة ومع ذلك ينهى عنه النبي في السفر ويريد منه ترك
الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل ترجح فعلها على
تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت
بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثل ان نقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل
صلاة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا
واما لم نحكم صريحا بكونها كالصلاة لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي عن
الوصف ايضا والحاصل ان المنهي عنه ان كان التعلق بالذات فقد عرفته والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على
الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احدهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات
رجحان وللخصوصية التي تحصل منها في ضمن بعضها مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الذي
لاصل العبادة ويساويه او تزيد عليها وتنقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله
الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلاة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية
فضلا عن هذه الخصوصية سواء في الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة
في الاوقات المكروهة فنقول انها اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركها راجحا على فعلها بل الثاني هو المتعين
هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل
العبادة ويرشد اليه ان المعصومين كانوا يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك
الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يكن له بدل كما عرفت
في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن نية التقرب وكيف يصير تلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من
رجحان جزما قلت لا نسلم المقدمة الاولى وتسليم الرجحان انما هو في اصل العبادة وما فيها واما لزومه في جميع الخصوصيات
فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا ممكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد
التقرب حصول القرب والا لما صح اكثر عبادات الناس التي لا ثواب فيها اصلا او لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب
ووقوع الخرازات الباطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب بالزلفى والوصول

الى الوجه فان من معانيه موافقة الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب
بها من جهة لحوقه منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل اذا اغتم وكما ورد
في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى من كراهة التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا او متشاغلا او لاهيا من فعله ولذلك
ان يكن لا امام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه ابعد عن شائبة كونها منكرا وسيما في مثل الروايات الدالة على غاية
التأكيد المتممة للفرائض ومعه فلا ينبغي تركها لو فعل في هذه الحالة وجواز قصد التقرب بها مع ترك الفرائض فيقدم
جواز تركها مع ذلك فانما هو لمحافظة الحق ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط
الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة
العبادة يكفي في تحقق قصد التقرب بها لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج وايضا ورد في
امثال هذه العبادات المكروهة وهو معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عليه السلام صام في السفر
في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بعد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما الا بد في
الكراهة فيها الا بدل له او ميل القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة
فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال [illegible] ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة
الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن
الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير
كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب للغير مع الاستحباب النفسي على القول الاخر
فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الانزار فوق
القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز ونحو ما [illegible] اي المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة
في ذاتها ايضا بسبب الترك بالنسبة الى انها ايضا فيعود المحذور وان اريد معناه كون الغير افضل منه وارجح منه فنقول
فلان الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيصل [illegible]
لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يتدارك [illegible] هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لا نوقف الخلاف
اصل المجيب فان مبناه على اعتبار تعدد الجهة [illegible] الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة
الى سائر الافراد الواقعة على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب فنقول [illegible] بعد تسليم كونه راجحا بالذات مرجوحا
بالنسبة الى الغير اما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان [illegible] مطلوب
فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فهذا [illegible] ما فررت عنه فان المطلوب واحد
لا يمنع عندك تعدد الجهة فانه [illegible] جواز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال فانا نتكلم فيما لو اراد
واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فائدة في
قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفائدة
ان الصلوة تميز عن الغصب ومنها عن الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في
الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وقد عليه هذا المبنى على الخلط بين ما عنون به القانون وبين
ما يجري فيما بعد النهي تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب فيها والغصب منهي عنه وايضا ما
ذكرناه من التفصيل فيما كان له بدل او لا [illegible] الكفاية يلزم اجتماع المتنافيين مطلقا [illegible] التالف العبادة المكروهة فمثلا

للبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه أخص من المأمور به أيضاً وأما تشنيعه بلزوم بطلان الفرق بين
قطاً بين بين قولنا صلّ ولا تغصب وبين قولنا صلّ ولا تكن في مواضع التهمة وبين بين قولنا لا تصلّ في الحمام ولا تصلّ في
الدار المغصوبة فإنه كما يمكن أن نقول أن المرجوحية في الصلاة في مواضع التهم إضافية بالنسبة إلى غيرها في المثال
الأول فكذا يمكن بأن نقول مرجوحية الصلاة في الدار الغصبية إضافية بالنسبة إلى الصلاة في غيرها في المثال الثاني
الذي أوردناه في الاستدلال إنما هو بالفقرة الأولى من المثال الثالث على الفقرة الأولى من المثال الأول والمعارضة التي ذكرنا
في دفع جوابك إنما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة إلى ما ذكرته في الفقرة الأولى منه وما [illegible] لمعارضتنا
لو أوردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الأولى من المثال الأول بالنسبة إلى الفقرة الأولى من المثال الثاني فظاهر وكأنه يجمع
[illegible] أنه رجوع عن أول الكلام فإن المرجوحية بالنسبة إلى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا
في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالأثر مع أن الكلام في الواجب التخييري العيني بهم هو الكلام فيما نحن
فيه وهو أنهم من المواضع التي أشرنا وورد مما في الشرع بلا خطر اعتبار الحيثية ولا يصح ذلك إلا بعد المال أخطر مع أما الاستحباب
النفسي على القول بالوجوب لغيره إنما هو إذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله يجب للغير فيختلف الزمان وأما
على القول بالآخر فالاستحباب الغيري معناه أنه يستحب أن يكون هذا الفعل في حال كون المكلف متغسلاً إلا أنه يستحب
له إلا أن نقول استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم إلا بالغسل وما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب فيجب الغسل المأمور به عيناً
تعدد الحيثية وإلا فلا يصح التكليف لأن المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه أصلاً وهذا كما
الذي ذكرنا هو الصلاة في المسجد فإن المستحب والواجب أيهما متضادان وكذلك أفضل أفراد الواجب التخييري فإنه واجب من حيث كونه
فرداً من الكلي ومستحب من حيث التشخص فما أدري ما يقول المجيب هنا إلا ما ذكره في الفرد المرجوح اللهم إلا أن يقول
الفرد الأفضل راجح بالنسبة إلى الفرد الآخر وإن كان خالياً عن [illegible] الرجحان والمزية الموجودة في الأفضل بالنظر إلى أنه
أحد فردي المخير لا بالنسبة إلى ما أنه فرع يخرج من المقابلة ومنها ما ورد في الأخبار الكثيرة وأفتى به الفقهاء من تداخل
الأغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الأصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل
منهم إلى مهرب وكل بعيد عن الصواب وأما على ما اخترناه فلا إشكال وقد بيّنا ذلك في كتاب مناهج الأحكام الثالث
أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فإنا نقطع أنه مطيع عاص لجهتي
الأمر بالخياطة والنهي عن الكون [illegible] عنه بأنا نقول في المثال المذكور أن المقصود فيه خياطة الثوب بأي وجه اتفق سلمنا
لكن المتعلق فيه مختلف فإن الكون ليس جزءاً من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة وسلمنا لكن نمنع كونه مطيعاً والحال هذه ودعوى
حصول القطع بذلك في محل المنع حيث لا نعلم إرادة الخياطة كيف ما اتفقت [illegible] أن هذا الكلام بظاهره مناقض
لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فإن إرادة الخياطة بأي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وأيضاً فإنما
الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي في نفس الأمر عقلاً وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه إذا كان مستحيلاً عقلاً اللهم
إلا أن يقول مراد المجيب أن وجوب الخياطة توصلي لا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا أشنع [illegible] ما اشتهر من أن
المحال دائر على مذهب المجيب [illegible] الاجتماع توصلياً كان الواجب أو [illegible] الواجب [illegible] الواحد بعينه واجباً
وحراماً وليس مراد الاستدلال نفس [illegible] بأن [illegible] بها في جواز الاجتماع [illegible] إلا في التوصلي ويعني بأنه يخرج
من أجل إسقاط الحرام فذلك لجواز الاجتماع فلا بد [illegible] على [illegible] الاجتماع بل [illegible] الامتثال العرفي للأمر
شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل [illegible] مطيع عاص [illegible] الأمر والنهي [illegible] حصول الامتثال من جهة [illegible]

الامر لا الامر مسقط عن الواجب فلا فائدة في الجواب بالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام قول مذهب المجيب
انما يتم اذا اريد سقوط الواجب عنه بفعل الحرام وأمّا على المذهب المنصور فيتجه بان اريد ذلك واريد حصول الاتيان
من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا
توصليا بما محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب
[illegible] فيحصل الجزء وجوب جزئي ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة
[illegible] ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام
والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع
جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان وما اشتمل عليه
الخياطة ليطلق على مدعاه قوله [illegible] حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيرا(?) اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ح ولو
عاقبه المولى على عدم الامتثال رجع الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم
[illegible] لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه وأمّا
مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفق فمنع الامتثال معه مع ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة
في المثال فالمثال الجيد(?) ما ذكره بعض المحققين البهبهاني بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور
الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا قوله احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر
واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشاء من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا
يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين احدهما مامور به والاخر منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك
والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد فيمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيتعين بطلانها وايضا كيف
يجوز على الشارع ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت عاقبتك ويقول ايضا اركع هذا
او غيره والا لعاقبتك قوله [illegible] يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مرّ ونقول هاهنا ايضا قوله [illegible] فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل
في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل انه تعلق الامر والنهي هنا بنفس الطبيعتين بان لا
تعلقا بالفردين كما اشار اليه بعض المحققين سلطان العلماء وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله [illegible] بحيث يعد في الواقع امرين الخ ان اراد به
لزوم تعددهما في الحس فهو ممنوع ظاهرا وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بايجاد
الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد
ونظيره [illegible] تعدد ما في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز له ان
ينوي هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج وفي نظر الحس وكذا المكروه ومانيه
تامل وقوله وايضا كيف يجوز الخ فدعوى [illegible] قلنا ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا
يقول اركع هذا الركوع لما مرّ ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة [illegible] فذلك
مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف باق في حال الفعل على تسليمه فلعله حال الفعل مامور باتمام مطلق الكلي
لا مع اعتبار الخصوصية وتشخصها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط
بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به مكلفيه(?)

بالملازمة قلت لعل هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدمته تبعيا ومن باب الاشارة وان
محاورات الشرع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المفهم من اللفظ وهو استدراك حسن لكنه يجيب عنه بان المامور
به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول خصوصية هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد
فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها
في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا الحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا امتناع في
ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد بعينه ولكن لو عصيت واوجدتها فيه لترتب [?]
لما في الغرض في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم
قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في ثمرة التفريع لان مقصد التفريع [?] في الاتيان بالطبيعة لا بشرط
الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانها في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه [?] ان ههنا ينبغي [?] الى ان
مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك
تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فلا لان قوله صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما
صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها
بعد تسليمها ما دلت على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان
كما اختاروه بل لست [?] ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت
محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى التخيير مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض
الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في ترجيح
النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين و
منها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما ينفعك في بحث تكرار النهي ومنها
ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين
المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يعلم ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان
لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها [?] بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك [?]
حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك كلما دل من الاخبار على تغليب
الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم
على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنونا به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما
عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى
جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل
من دخل دار غيره غصبا فتحير في الخروج فان الاشهر [?] انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني
انه عاص لكنه لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما
وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع
والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلق على ما اشرنا اليه وسنبينه واما العقل كما لو دخل في دار الغير

سهوا فان

سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير واما فيما عن غيره فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على اشتراطه لانه كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يلزم من الفقهاء في

كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين كما تقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما

ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج

بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه ملتفتا به الى الخارج فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لا ان

التخلص بجزء آخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج بلا

دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا فلا معصية بايقاع المأمور به الذي لا نهي عنه وتوجيهه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بما تلك الامر فالنهي باق

بحاله ويلزم حصول المعصية ايضا واما القول الثالث فاختاره فخر الدين الرازي ثم قال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا ترك المأمور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا

مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما انه ثم تمكن ان يبنى على اصولنا ان النزاع بين هذا والقول بينهما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلبا

للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج و ذلك بوجه كلامه بوجه آخر بعيد

فـائـدة اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادة هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء ويحتمل العلم بالمصلحة او علمت في الجملة واحتاجها الى النية وهو قصد الامتثال من جهة ذلك فاما امتثال الامر يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي في صدقها وانحصار المصلحة في شيء خاص بعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال الكونية لغوا فيسقط المواضعة الاتفاقية الا بالنسبة الى الفعل

ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني وغيرها والعقود والايقاعات فان المصالح فيها امور لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال بل يحصل الثوب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واثبات المعاملات على الطريق المحرم مطلقا لا يكلف من غسل ثوبه بما مغصوب او باجبار غيره عليه او يحصوله من مسلم دون اعلامه باعلامه الشك وكذا العقود يترتب الاثار على الافعال المحرمة في

المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض ويعرف ذلك الشيخ الاصل في العبادات و المعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو نفيه من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مرادهم ظاهر الاصل العموم ومطلق القاعدة وان كان مرادهم غير ذلك فهو سهو الا ان يكون مراده اصالة

جواز اعطاء مال الغير ولكن ذلك لا يفيد الشرعية

اللزوم وترتب الآثار وما بنوا عليه الاصل في معاملات المسلمين الغير بمعنى آخر والمراد به انها تحمل على الصحيح عن فاسد ان نفس

الامر لم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان مقتضى اصل العا

ثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان

يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الشرعية وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية

الشرعية في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي ومدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة والثاني

محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد على انه لجهة صحته ورد النهي عن بعض افراده او

من عامة المكلفين خصوصا بعضهم عن فعله الا في ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليبين محل النزاع في ... ذ

الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة ... الفساد

عدم الدليل وبما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء

اتحد في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولهذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما

كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات

والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطها او لوصفها الداخل او لوصفها الخارج او لشيء مفارق متحد معه في الوجود

او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع

النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك

لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي

انما تعلق بها لوصفها ويرد ما قلنا ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار وجودها وحيثياتها فمعنى اضربنا

علي ... في الحضر وعمرو ... اعلم ... في الطلب معناه اطلب ... اكثر من عمرو ... الطلب في عمرو اكثر من زيد

منه للعينية ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه

يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ... فانا نقول معنى قولنا لا تصل ايها الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال

الحيض منهي عنها فمكون المنهي عنه لنفسه في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ... الحيض ... الموضوع

المحمول وما ذكرت في الثانية من جعل القيود من متعلقات المادة فمسلم ... عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود

الحكم والنسبة الحكمية فانا سلمنا كون المنتزع منتزعا بان يكون الحائض منتزعة عن الصلوة ما دام متلبسا

فليس معناه انها منهي عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل انما منهي في حال الحيض عن الصلوة

حيث لنفسها انما هو في ملاحظة حال المكلف لا بالنظر الى العام ... الصلوة والحائض منهي عنها ... النهي عنه

مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف بتركها الا في ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو من

المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخمس لمن عنده اربع وبيع العبد

والسفيه ونحو ذلك ... في صلوة الحائض واما النهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة

كبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر

فالامثلة كثيرة واعتبر النهي عن الجزء ايضا ... ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى غير ذلك ... حكمها ما في

احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما النهي عنه لشرطه فاما ان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع

الملاقيح فاما الفقدة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه كالوضوء ... او ...

وغير ذلك

عن ذلك من الامثلة الا ان مثل كون الساتر في الصلوة والوضوء بالماء المتنجس للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد
في غير الضرورة وامّا المنهي عنه بوصف داخل فيه لكونه الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما
فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم العيد فكون الصوم في يوم العيد وصفا لازما ومن بيع
الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب او المبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عنه لكن للبيع
لوصف لازم هو كون تعيين المبيع من هذا النحو وكالنهي عن ذبح الكتابي وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه
بوصف خارج فهو مثل قوله لا تصلّ في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة
الصلوة وليس من مقوماتها ولا مميزا لها لعدم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن
اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل في مكتفنا ايضا مثل ذلك اذا لم
يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من اثم وجه ولو لا ذلك فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي
عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مقارن فانه متحد معه في الوجود فكقول الشارع
صلّ ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء
ان قلنا بان النهي انما هو من تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود
كالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما
تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مشوش غاية التشويش
فيما ذكروه والكلام فيه وانما استوفينا ما ذكرناه والامثلة لتستفاد الحال في تلك الاقسام في اكثر الابواب الاتية ان شاء الله
اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال الشريعة وعند الفقهاء
اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو ظن ان يطهر من صلى صلوة صحيحة دون مقابله فيحرم بان يطهر من صلى بظن
الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق الشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع
في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يتراءى من سقط القضاء
بالنسبة الى هذا الامر الاول لا امر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي يسقط قضائه هو الصلوة مع يقين الطهارة
فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كل التكليف المشتمل وهو على وجوه متعددة بعضها مقدم على
بعض بحسب التمكن والعجز كالطهارة وبعضها لا يؤثر في صحة صلوة الظهر بحسب النوع فهذا جار ايضا [illegible] ذلك
الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل [illegible] ما لا يبقى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة
الواقعة بظن الطهارة بالفرض [illegible] على الحق المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على
القولين والظاهر ان مراد الفقهاء باسقاط القضاء هنا في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة مسقطة للقضاء
ظنا فالمتحصل من هذا القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمانين الجهل بالحال وبعده فيمكن
ان يعتبر ان يتصف فعل واحد بوصف الصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه محدثا فحكم عليه
بالفساد الى ان ينكشف فيتصف بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك التعريف مجمل وهو من الاحتمالات
ومراد المتكلمين بموافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت
في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين مع تعذر العلم
منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما هو بفوت الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن

مادام غير متمكن عن اليقين [illegible] فلا [illegible] يكون مراد الفقهاء من القضاء ما هو الاعم من الاعادة فان الاعادة والجبر

من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت [illegible] بل يطرح اولى فما اسقط القضاء في عرفهم كما عن عدم

اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا في الوقت [illegible] وجوب فعله ثانيا اما [illegible] عدم حصول الامتثال [illegible]

مطلقا [illegible] القضاء ثانيا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت [illegible] في الوقت فقط ان لم يكن كما واما

[illegible] وان حصل الامتثال تاما [illegible] فيقولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء

فلا [illegible] على التعريف صلوة العيد [illegible] اما [illegible] اسقط القضاء في [illegible] هو ما [illegible] فيه

[illegible] ما اسقط القضاء [illegible] ما سقط معه القضاء [illegible] عدم مشروعية القضاء واما الحقوق

والايقاعات [illegible] من ترتب الاثر [illegible] عليها كتملك العين في البيع وجواز الزوج بالخروج في الطلاق ونحو ذلك

نعرف مطلق [illegible] ذلك ولا باس [illegible] فلا [illegible] بما المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين [illegible]

الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان [illegible] مقابل الصحة وبعلم تعريفه بالمقايسة [illegible] في الفساد [illegible]

حيث [illegible] الفاسد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصح [illegible] مع اسقاط الزيادة والباطل

عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة والفاسد بصوم [illegible]

وهو [illegible] معلوم [illegible] في الاصطلاح ان كان [illegible] الاصطلاح اذ [illegible] الاقوال

في المسئلة [illegible] الى [illegible] ما نقل فخر الدين عن اكثر اصحابنا [illegible]

وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة [illegible] لا في العبادات ولا في المعاملات [illegible] نقل فخر الدين [illegible]

وبعض العامة [illegible] الدلالة [illegible] الاغير وهو مذهب السيد وابن الحاجب [illegible] العبادات [illegible]

[illegible] بعض الاصحاب [illegible] لعل الثالث [illegible] على الاتحاد في العبادات [illegible]

[illegible] فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الامع الامتثال [illegible]

فان [illegible] انما يتم لو لم يكن [illegible] ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام [illegible] موافقة [illegible] فالصلوة

في الدار المغصوبة [illegible] مامور بها [illegible] وهو موافقة الامر [illegible]

القضاء [illegible] القضاء المصطلح [illegible] لانتفاء الامر [illegible]

[illegible] مامورا بها [illegible] مسئلة اجتماع الامر والنهي [illegible] نعم [illegible]

ولا مانع ان يقول [illegible] في الدار المغصوبة [illegible] على ايقاعها فيها [illegible]

ولا بد [illegible] الفرد من العام خارج عن [illegible] الموصوف [illegible]

عند [illegible] واما [illegible] اظهر [illegible] لان التخصيص [illegible] بالنسبة الى التكليف [illegible] التكليف كما اشرنا اليه

النهي في المعاملات بان التجارة [illegible] قد تكون واجبة وقد تكون [illegible] ولا اقل من الاباحة [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] التخصيص [illegible] الوجوب [illegible] الاستحباب للتحريم [illegible] المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة [illegible]

الى الوجوب [illegible] الاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب [illegible]

من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم [illegible] ترتب الاثر عليها و[illegible] تمام الكلام

اما عدم [illegible] الفساد في المعاملات [illegible] التي انما هي التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر [illegible]

لا يجوز بيعها لانه لا يصح بيع التلفى ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك مما كان لعيب ملكه بسبب الثمن ملكا للبائع
والمثمن ملكا للمشتري وما يمكن فيه التصريح بذلك فيتبين البطلان وان النظر من النهي ليس يراد فيفتح باب الغرر واعتبار
النظر من اللفظ ومنا نفسه له كما في بيع التمر قبل الاشتداد ولا منافاة هنا ولا منافاة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا
ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحدى الدلالات
اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما
بنافي التحريم يدل على الفساد فيه دون غيره ونوضح ان المعاملات لم ينحصر الشرع بل كانت ثابتة قبل الشرع
فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او
الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فما كان تجويزه بلفظ ينافي التحريم مثل الحلية والاباحة و
الوجوب ونحو ذلك كقوله احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود
ونحوها فالنهي في امثال هذه يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص
كان فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والوجوب في شيء واحد
او قولنا لا بد لك تخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة
ومقتضى في المقدمات عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي التحريم فلا يدل
كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك ومنها انهم
وحققناه من التنافي عرفا وانهدام التخصيص الا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في ضرب ما كان المنهي عنه نفس
المعاملة بعين ما مر ويشكل بان ما يقتضي المقتضي في البيع في مثل احل الله ونحوه ثم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله
البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر
فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يصلح لكون المقتضي مما يوجب الفساد لان
غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما لا تنافي حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليل
مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار سالما اللزوم بعد الافتراق
وان كان حراما ولما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك فمن تتبع ذلك المفصل جعل ذلك عند الفقهاء
حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث
يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد و[illegible] ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور
لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر ذلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما ومع ذلك فالتحقيق
ان النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن
الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في
جميع الاعصار والامصار من غير نكير فيعلم بانه انما يدل على الفساد شرعا [illegible] الجواب ان عمل العلماء ليس حجة الا
ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيه الامر ان اصل المقابلة باطلة
لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم
التناقض بجعل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين

اذ فعل الشيء كان في زمن واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لانه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو

الثالث ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بانه لا يدل لانه لم يعلم شرعا فقط استدلال العلماء كما تره وصرح ابن هو اذ

ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا حاجة للتخصيص واما الحقيقة الشرعية في لغة كما نقل من بعضهم انهم في معرض

المنع احتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم

باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه

عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة

اذ لا معارض لها من جانب النفي كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر

الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه انا لو سلمنا اصل

النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولا راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب

الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم

الترتب فمانا المصلحتان متباينتان للنهي وترتب الاثر الذاتي لا انه بعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما تو هم

المدقق الشيرازي في تعليقه كما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا

بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا

ووجهه انه على خلاف المطلوب اولا فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الله

والا ففي العقد السيد ايضا معصية والمعصية انما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وعدمها

تماما على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضي

الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه

ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ولا يشكل الجمع

بين هذا الاحتجاج والاحتجاج الثاني لان مقتضاه كونه الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي

فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب

الاستلزام العقلي وانه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة

مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما تره مع ظهور الجواب مما تقدم واما حجة القول الخامس فلم نقف لهم على حجة

يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم تنبيهات الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فقال

ابو حنيفة انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بجلية

البيع الربوي والبيع به بعد اسقاط الزيادة ومالك والشافعي واكثر الحنفية انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققنا

من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط ما عرج الكل اختلال الوصف المنافي انه هو بدون

لعله هو من توابع الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقد ان الشرط فليس الفساد فيه

من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار خرازة في الشرط بان يكون منهيا عنه

لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي وبكون النهي دالا على

الفساد في الجملة ايضا فقد يكون الشرط من قبيل المعاملات وقد يكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك

ولا يضره كونه منهيا عنه لانه لا يبقى ما كان من قبيل العبادات كالوضوء وقد ذكرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي

بطلوع انتهى

فيظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه بجهة انه في الجملة فراجع وتامل الثالث قال ابو حنيفة وصاحباه فعلا
يدل النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس للشيء من الصحة ولا مستلزما
لها بوجه من الوجوه والنظر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم حقيقة كما
لا تصم يوم النحر والحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي يثبت لها حدود وشرائط من الشرع اسامي للصحيحة منها
فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق في تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل
اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وقد عرفت انه لا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة
بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فانه قال ان الحائض اما متمكن من
الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ولا استحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم
مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهو يدل على صحتها فلنختر
الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض
ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك
الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامثالها انما هو مبدأ المنع والنهي وطلب ترك المنع لا مانع منه
مع انه قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة
عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاشتراط الطهارة فيها بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب
خلاف ما لا دليل عليه **الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم** وفيه مقصدان
الاول في المحكم والمتشابه فاعلم ان العلماء فسروه في تبيين اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وان رجح المانع عن النقيض
وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل وهو مرجوح الظاهر المأول والمشترك
بينه وبين المجمل هو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا اخر وهو ان
الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا
بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل
بلفظ القرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر و
المرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض
وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب قال شيخنا البهائي
في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة متعلق بقوله لم يحتمل ويجوز
ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير فقط فبعيد ويجب ان لا يذهب الى ان الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى
ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل مأول
كما فعله في الكشاف ما قيل فظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره
اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام لان القراين قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون
مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث
ظاهرا محل بحث اذ احتمال التجوز هو الداعي للظن في الاسد وكون اللفظ ظاهرا بعد قائم في السماء والارض كما لا يخفى

اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والآحاد
وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي في افادة المراد من اللفظ في كلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال
المجاز في اطلاق الاسد في قولك رأيت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر
الى السماء او انظر الى الارض بارادة مطلق العلو والسفل كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد
ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي حيث مثله بقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق
المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة
والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت
القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة
الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا
البهائي ره ان السموات والارض في هذا التأليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تأمل
لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد بجميع الكلام فالتأمل
فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة ثانيا ان يكون هو مما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا
التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا
الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر
الى هذا الاستعمال الخاص مع تحققه فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بل لاحظ دلالة اللفظ ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن
مورد كلامهم ايضا اذ العاقل لكلام لا يصدر عن الحكيم الا كلام الاصوليين على كلامهم وانما يريد بذلك تفاوت الظهور
فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما
لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت تفاوتا
وليعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية ولذا ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا او قد يطلقون القطعي
على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة لزوم عدم
التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلا اخطأ كرام الفقهاء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين
دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لشباهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة
الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته
عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص فيما لا يفيد الا الظن المقصد الثاني في المنطوق
والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق
هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وقد يسامح في
العبارة والفرق بينهما هو كون ما له المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم والوصف
فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا من الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم
خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول
ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء
غير مذكور وحالا من احواله وأما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما سيعرف

قانون

المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي والتضمني وفي كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما في الاشارة الآتية في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنها والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلولا تقدير الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا يقصد لو لا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم آخر ليشمل ساير المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان قال اذا واقعت فكفر واما التعدي الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يعبر في القول بحذف لو قاعد ويعبر بمحض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك يجيء انشاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الآيتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ويجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك ويجيء تفصيلها انشاء الله تعالى ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سمي الغير الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما يلزم ذكره غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران صريحا في الآية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في آية التأفيف هو الحرمة وموضوعها هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل

قانون

اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرايط وقد شرط عليه كذا يشرط ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر والعهد وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مقدما وما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط بنفسه ولا يستلزم وجوده وجود المشروط

من مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا
تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما علق من جزاء بجزاء وان كان مثقال ذرة وقد استعمله الفقهاء ان لو صليت وقلت
تكرموا فيها انكم على البقاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة
والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحولان الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته و
خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط
الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولعله مأخوذ من المعنى الثاني الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما
يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه
ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال يبتني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا
التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي يقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم
بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق
عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية و
انتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول
سببا للثاني والنظر انما هو في بيان حال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه
انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ففيه
من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد
هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا يضر لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد بالسبب في الظاهر هنا ان الاصل عدم
سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو كنا
ذوي حاجة فيلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان ومن هنا يقع الاشكال في اطلاق
الشرط على السبب الظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع
بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة
ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه
الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك
من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى
الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الحيثية يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط
حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميها النحاة شرطا فعل السكون حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء
بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية
المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما
يتوهم من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف وهو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق
هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا
ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساويا
للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض

الا ان يريد به معنى

ان اريد به معنى آخر مثل ان يقول المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل
السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية
اخص من هذا اي لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل
ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه فعلا نزل الثلج في الشتاء الثالث قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب
ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط
كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها
بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند
انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه انه لم يجئك فلا
عليك اكرامه لا انك مخير كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر العرفي ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما
ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره بعضهم في جواب الا ان المعلق
بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا
ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في
الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان
الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا مطلقا وعن انا اثبتنا
التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرتها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك
فما يقال من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك
وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو
وان كان خارجا عن محل النزاع ولكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول منا لخلط الاصطلاحات فنحقق القول فيه ان
المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده ملزوما لا
واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط
ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفائه عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا
ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتمالها مع ان
الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود
في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المتبادر في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتثبت باصالة
الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا بما دل دليل على خلافه من الخارج ولذلك تمسكوا
بالتبادر وفهم اهل اللسان كالاستفادة من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الحجية
اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله
على ارادة ذلك فمع ذلك لا اختصاص بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل على حدة في حكم
مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج
عن اللغوية وهو مم يرد عليه انه يؤول النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الغرض
ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة

بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور فايدة سوى فايدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل من
التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان
مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فايدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه
اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فايدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القراين
الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية
فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها من بين الفوايد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوايد في موضع يكون حجة في ذلك
الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج من
ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او
اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم
السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال التناوب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند
انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الابواب والاخبار
مقبول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تعلق بحقق بسبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية
المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام
اصالة العدم لتعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال مع
احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان التمسك با
الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور نقول الشرط او السبب احد
المذكورات كما ان الظاهر من الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد يحملهما على التخيير وذلك لا يوجب
خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء
الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول
عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فايدة سوا
وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن مع ما هن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك
ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب فان الغالب في تحقق الاكراه هو
ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيجيء والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال
مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية منعتنا ولولا القرينة على عدم ارادة
المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك والاولى العلة التي يمكن حمل
عليها هو التنبيه على علة الحكم فان العبد لو ورد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل
اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا
وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان
كن يؤمن بالله الاية **قانون** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف
سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او ضمنا مثل في الغنم السائمة زكاة ولي الواجد يحل عقوبته او مفيد ا

كقوله

٨٧

كقوله لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه ان الاكثر
الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم
عند انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وان
ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ان
وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة
كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل ما نطق على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق
بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد وغير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول انه
اذا كان ذلك اظهر الفوائد يجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة
واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع
فيها فلا اظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاها ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظره من
السيد ره في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بيناه ومن
هذا القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري
قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستشهاد بفهم ابي عبيدة وما يجري مجراه
في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا
والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط
لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه
انهما منا ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع
فهمه لعله كان عن اجتهاد منه في اللغة وكلام اللغويين و احتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها
منتفية اما المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا وكذا
في المسئلة التوقف وان كان الظاهر في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المسلم ان التعليق على الوصف يشعر بالعلية لكن
لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية
في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فلا اشكال في عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم
الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة ره في نهاية بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف
شيئا واحدا يوجب حمل المطلق على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فيه
لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي يرد الخطاب بها
مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما
هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه
ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج
في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو
فيما نحن فيه التنبيه بالولد ومما بيناه ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا
الا ترى انا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم

شك ولا تشتغلوا الا ذكر خشينا ملال والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في الغفلة والتحقيق ويمكن ارجاعه الى القسم الاول
بالجملة المنبرح كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الصارفة عن ارادة الحال في كما اظهر فيه على ارادته
فيها طلبة لا لان التجربة انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى البلاغة العقلية ولا شوب التشبيه على الخلاف
كما هو مقتضى الدلالة اللفظية التي تشابه توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم
مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة والى ابن نسيم واما اذا كان موافقا
للاصل كما في قولنا في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل فلا حاجة الى دعوى حجية تمامات الى الحقها
عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول ترجيحا للاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم
من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان
وههنا حكمين للشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج ويكون موافقا للاصل لا يكفي
بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما تنبأ انه تنبه في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن
الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق وورود دليل النص على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون
تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على المنطوق
اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة عن التوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف
للاصل والموافق في الامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع
الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور فقد وقع ههنا توهمان باطلان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان
مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من
الحرمة الذي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل
ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان
مفهوم الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم الحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا
كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة
وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه
ان يصدق لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان نقول مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك
بعضهم على صاحب [illegible] حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء
مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعادة بل الظاهر
كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم نشأ من ان يكون تماما من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق
ولذلك تصدى بمثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل تجديدهم مراعاة الاختلاف الموضوع ولذلك نصا في
ايضا والظاهر ان مرادهم من اطلاق النقيض على المفهوم هو المعنى اللغوي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل
شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم ان الحكم الثابت في جانب المفهوم
انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل فرد يثبت فيه القيد يتعلق به من افراد الموضوع يفهم انتفاء الحكم بالتبعية
الى ذلك القيد والا لبقي التعليق بالقيد التشريك بلا فائدة وما توهم ان الفائدة يحصل في الجملة بثبوتها لفيما في الجملة
فهو بمعزل عن التحقيق اذ نفي التصريح يتعلق بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة

كذلك فان

كذلك فانّ وجوب الزكوة معلّق على سوم كلّ غنم من نفعه بعلوفته كلّ غنم وما قيل انّ ذلك لعلّه لعدم وجود امر مشهور
مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني انّ جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضّي من سؤره
منطوق بهذا الكلام وانّما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول اللّحم مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع
لهما ينبغي بيانه الى فنشا الحاجة فيه انّه لا ينحصر الامر في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصحّ ان يقول مثلا كلّ ما
يجوز التوضّي من سؤره الّا الكلب مثلا وكذلك في قوله كلّ غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا
يمكن ان يقول كلّ غنم فيه الزكوة الّا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتّى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلا بدّ
للقيد من فائدة والمفهوم انّه ليس الّا نفي الحكم عن غير محلّ النطق مع انّ القول بكون استعمال القيد هنا لذلك
لا لاخراج غير المقيّد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجيّة المفهوم اذ هو انّما مبنيّ على التبادر من اللفظ او على
لزوم خلوّ كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدّم وهو انّما يصحّ لو لم يكن هناك فائدة اخرى وامّا ما ذكره بعضهم
انّ مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى آخره ان اريد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا
للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الآخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره
وان اراد البعض الغير المعيّن بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر [illegible] هو الموافق لطريقة اهل اللسان
ثمّ يتوجّه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانّ القيد الاخير السوم والنفي والاثبات انّما يرجعان الى القيد الاخير
على التحقيق فمفهومه حينئذ انّ البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا ممّا [illegible] وروده في كلام الشارع
فانّه تكليف بامر مجهول وتاخير للبيان فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم الّا ان فهمهم فالتحقيق
ان يقال ان جعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيّدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا جزء الموضوع بان يرجع القيد الى
كلّ واحد ممّا اشتمل السور فالاقرب ما اخترناه مثلا انّا نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انّه يجوز استعمال سؤر كلّ واحد
من افراده او نقول كلّ واحد من افراد الحيوان الماكول اللّحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا يبعد ان يتامّل في انّ معنى قولنا
كلّ ما يؤكل لحمه يتوضّا من سؤره هو المراد منهما وانّهما متبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف
قيدا لكلّ واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي رفع الحكم حيث ينتفي ذلك القيد الى بعضه كما انّه في قولنا في الغنم السائمة
زكوة على نفي الزكوة من معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدلّ فخر الدين على ذلك بانّ دليل الخطاب يقتضي تخصيص المنطوق
فلمّا تناول المنطوق سائمة الغنم كان يقتضي مقتضيا المعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما
اشرنا والاولى ما ذكرنا احتجّ بعض الشافعيّة على الدلالة بانّ السوم يجري مجرى العلّة فيثبت الحكم بثبوتها
وينتفي بانتفائها وفيه انّ العلّيّة التامّة ممنوعة وإلّا لكان دعويها وجيها

قانون

الحقّ انّ مفهوم الغاية حجّة وفاقا لاكثر المحقّقين من العامّة والخاصّة وانّه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كلّ من قال بحجيّة مفهوم الشرط وبعض من
لم يقل به والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة فخلافا لبعض من توهّم انّ الانتهاء الغاية والمراد انّ تعليق
الحكم بالغاية يدلّ على مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها وامّا نفس النهاية ففيه خلاف آخر نذكره في مبحث بيان انّ الخ
لانتهاء الغاية فلنقدّم الكلام فيه لتقدّمه طبعا على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها ان كانتا
ان كانا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والّا فلا كقول القائل صوموا
الى اللّيل واتمّوا [illegible] دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدّمة فيما في ادخال المرفق في الغسل
بخلاف ما لو اختلفا فانّه يتميّز في الخارج فلا يطلع ثمرة بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا ورابعها

التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ
عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى اما دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو من دليل [illegible]
لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف
لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود
الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك
واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وايضا ما قاله فخر الدين من انه لو لم يخل الكلام عن الفائدة
مثل قول القائل اعطني بعيرا فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجوب ايضا اذا عرفت هذا فالترجيح
الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصوم الليل ولا يجب
بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل
او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق
فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم
الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء
انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه مما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة
المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم
كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم ان المتكلم اراد الحقيقة فلا بد ان يجعل ذلك
النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيصير صدره ومعنى الحكم
وان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد دفعة اما امثال ذلك فهو في
العرف اضعاف المنازل والاعلام للمعالم مفيد للمسافر من كل علم ومنزل فلكل مسافر سير ونهاية فلا خطاب بالنسبة اليها
وبيان خصوصها فلا يرد نحوه ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت سيره الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى
نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال
اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان
المحسوس المعاين في نظر الكفار المنكرين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية فكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل
المشاهدة كاخباره ص عن جيرهم وعادتهم فيهم في اثناء الطريق وكان تحصيل المعجزة بهم بذلك ايضا فالمذكور انما
الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن للتسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى
نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار
في الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما لم يتخلل فيه عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار
اما الامساك ما بعد نصف النهار فلا مدخلية له في ذلك وكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف
النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائره فتدبر واما قولك ان ايضا الى اخره فنقول هنا شيء بعنوان
المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء نظرا لا بخصوص بلا خطاب ان ما بعد الاخر ونقيضه لما قبله وينقطع الحكم عنده
لا عموم ذلك بعنوان بلا خط ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم

ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على الثبوت
باحدى الدلالات اما الاوليان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال بهما معا فيكون للقدر المشترك لكون
والاشتراك خلاف الاصل ويعلم الجواب عنها بالتامل فيما ذكرنا **فصل** ومن مفهوم الحصر والمراد به على ما ذكره
جماعة من المحققين هو ان يتقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا مثل الامير زيد والشجاع عمرو يستفاد منه الحصر
لان الترتيب الطبيعي خلافه فالعدول عنه انما هو لذلك وفيه ان الاولى تعميم البحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير
على ما ذكره علماء المعاني وما اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر والتلذذ وغير ذلك فلا بد اما من عموم
النهاية فهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل اخر يجري الدليل بخصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الامر فيما نحن فيه
من باب المفهوم او المنطوق والصواب انه لا ينبغي هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما له المدلول بمدلوله
فاحدهما مستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما
مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد
الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة
ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي
ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير
المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير
مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو
والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس
مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الجملة
باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا المعنى اعلى مراتب المبالغة وهو
جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس نحو في مثل زيد الامير وعمرو العالم
لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل معنى له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم
والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما
اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويعلم وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم
والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف العارض ولذلك اصطلح بعض المتكلمين على
اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد
بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة
في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه في الامارة فاذا وقع مسندا
فالمراد كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاولى والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على
الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده
فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجودان
على حدة [illegible] هذا ينفع ما نحن فيه ان الحمل لو اقتضى الاتحاد وجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا
مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم

ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هناك اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل
الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما
ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد
الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان تحمل الجنس او الاستغراق يفيد
ذلك اما الاستغراق فظ واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس او من حيث انه فرد منه لزم ذلك
حمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد الحصر
الذي هو اعلى من الحصر كما مر ابلغ الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكرنا ان
قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الآن الثاني
التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا
ونوضحه بمنع بطلان الثاني لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غيره للتعميم
والتخصيص في الموضوع ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما اريد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد
لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه
واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديقي على طريق لا
التفضيل ثم قد ظهر لك مما مر تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم
يكن حصر الشاعر ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح
به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كرما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم
او الانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة
وانما القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكلمة ائمة اللغة
مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق
على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بان مقتضى التعريف في
المسند اليه كما مر فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بما
وضوح الفرق بين المحفوف بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن ان من يعتمد على دلالة
تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر المواد
وقد استدل بعضهم بانفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا
انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات
ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو للتاكيد
نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة وهي كافة
كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالحق ان كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء
وقد ينقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لان انذاره

يعمهم

غيرهم ايضا وتبينه ان المراد بنفي الاول الكمال منهم وفي الثالث ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت
في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق وارادة الله في تلك انه عرفت ان النفي يرجع الى الغير المذكور اخيرا وفي الثالث الابتداء
النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة
فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق
واختلف المثبتون انه هل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا اله الا الله وبهذا يظهر بطلان ما
في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظاهر ان الحكم
فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم **فائدة** الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة
اللفظ عليه باحدى الدلالات الثلث لانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع
ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بانه ان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص
ونفي الحكم عن غيره صالح والاصل عدم غيره وبقول القائل لست بزان ولا اختي زانية بدلالته على ان المخاطب واخته
زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص ولعل الاسم واللقب مبتدأ زيدا
في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام [illegible] وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة
التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا
فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الخصوصية لا لان العبادة توقيفية تحتاج الى التوظيف لا
لان القول الاول ناف له فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضير اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات
ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز واما
اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك
ولو ورد الامر بخمسة لغيري فلا تعارض السابق وان قيل ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما
في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على
الثمانين والمائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد
انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كالاشتراط وكذا كون الماء اقل من كر او قلتين في
النجاسة مع ان المعتبر [illegible] ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار
لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يخالف
فاستعمالها عام والعام لا يدل على الخاص فما يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد
من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه
ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة
اقل والاقل لا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقادير
المسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك فان قال اذا نمت ليلا فاضل بعض يوم
كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود فلعله [illegible] التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده
لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذا العلم بخالف من نفى المفهوم في اختصاص الوكالة
الوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد

العام هو اللفظ الموضوع [illegible]

للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرف من تعريفه وانما احترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر و

اسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان كانت تدل وقوله اجزائه او جزئياته ليدخل مثل الرجال الدال على كل رجل بعينه

الا بعين نزاراده العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة والمثناة ونحوها عاما كما يشهد به

الاستثناء فالعام على هذا متناول اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزاءه فالعام المعهود الغالب في الاستعمال في كلامهم

المعنى الاول ولهذا المعهود ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والكلي

العددي والافرادي ليس من باب الكلي اي المشترك الا بحسب الاجتماع ويعبر عنه بالكل المجموعي ونظم الثمرة في المنفي ولو كان الجمع

المضاف في قوله نعم ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي لم يدل على حرمة قتل البعض بل انما يفيد الاول نظير ضرب

ما ضرب العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكم ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح

وان ترتب عليه احكامه المقصد الاول في صيغ العموم [illegible] اختلفوا في كون ما يدعى كونها

موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف

[illegible] القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنتكلم الكلام في الخلاف في اصل

الوضع فالاشهر كونها حقيقة في العموم [illegible] التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن

دخل في داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد احدا الا استحق

بذلك عتاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب

احدا بضربه واحدا ومن ادعى ضربت جميل القوم يلزمه تكذيبه فلو خصص ضربت احدا فلو لا انه سلب كلي لما ناقض الثبوت

الجزئي وان سلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولتمسك ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله

حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس عبد موسى عيسى عليهما السلام وكذا فهم دليل العموم لانه من اهل اللسان

فرد ذلك جوابه ثم جيء له بالجملة ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره على ان ما استعمال

كلمة ما في ذوي العقول واطلاقها على العقلاء كما في قوله تعالى والسماء وما بناها نزاع وهي خروج عن الحقيقة لكنه رفع وانزل

الجواب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها

مبعدون وحجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ

حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة وما كان الوضع

للفهم فلا بد له من مرجح فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الوضع حيث ان الغرض من الوضع

التفهيم وهكذا التقرير يندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا على الوضع والجواب عنه انه اثبات

اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا او ضمنا بالتواتر والاحاد او بما اثبت بعضه

العقل كما لو استنبط من مقدمتين نقليتين كوضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين

من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه اي فرد امكن كان من الجمع واحتمل شموله له في كل

موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فيصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع

فتقصد انه يدخل فيه لكن الدليل يكون بالنقل لتضمنه لانه لا يمكن اخراجه منه فيلزم ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه

موضوعا للعموم هكذا واما العقل الصرف فلا مدخل له في اثبات اللغات واما التبادر دون التلبس ونحوهما فان

هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافل

فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك مخصص ومرجح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما باطلان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره ثم وسيأتي اخرى فيه نعم مع انه يبطله الوضع للنقيضين والضدين اذ اقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت وشخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يختلف وكذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية وكذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في ساير الكليات كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية فاذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على ما لم يطلقه العرب وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتميز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا رأى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة او انها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها اللفظ واحدا على التناوب انها حقيقة او انها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما ان يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم ان خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الآخر فان من خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل عن الواضع فالمقصود ان من استعلام هذه الخواص يحصل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا انه يحصل العلم بمطلق الوضع وان يحصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لك

الحاصل وامّا اشكاله في تعيين الخصوصيّة فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل للحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك
لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فانّ اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي
فاذا ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع انّ
اثبات الوضع الخصوصي على ما ذكره المستدلّ هنا ايضا اثبات الحقيقة لا المطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة
بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللمّ من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع وامّا
طريق الانّ والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فانّ التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد
كلها معلولات للوضع ودلائل انيّة غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا ينافي بوجه ما ذكروه من انّ طريق
اثبات اللغة امّا تواتر او احاد بان مرادهم انّ طريقها امّا قطعي او ظني فخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب
يعني كون الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيّات وكلها معلولات
للوضع وامّا تأثير العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي
يستدلّ بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلّة الوضع من جملة
التوقيفيات قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راى المعصوم وتقريره الكاشف عنه
قبالا للاخبار المتواترة والاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنّا فيه فنقول وقد يعارض
الدليل على فرض التسليم بانّ الحمل على العموم احوط وهو باطل لانّ ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف الا
هكذا اقبل وان نهي عليه بالمنع في الواجب … ايضا كما في اقتلوا المشركين فانّ قتل النفس المحترمة اشدّ محذورا لغير الامر انّ
انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انّه ما من عامّ الا وقد خصّ منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالمعدوم
والظن يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب … بانّ احتياج خروج البعض عنها الى المخصّص
مخصّص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول … فيه نظر امّا في الاول فلانّ احتياج الخروج
الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم لانّ اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم
الصيغة من غير تعيين ولمّا كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ
العام فانّ العام ظاهر في الجميع يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خصّ منه
المستدلّ لكنه انما هو ذهاب على مشي الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدلّ انّ غالب استعمال الالفاظ
التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال بلا
قرينة علامة الحقيقة سلّمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بيّنا الادلة وامّا في الثاني فلانّ
تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل انّ ذلك المطلب حقيقة لهذا المثل مطابق للواقع حتى انّ ذلك المثل ايضا
مخصص في نفس الامر بانّ الله بكل شيء عليم وامّا انه وارد على سبيل المبالغة لانّه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا فالتزم
التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والظاهر من الاستعمال الحقيقة وفيه انّ
الاستعمال اعمّ من الحقيقة كما مرّ مرارا وبانّه لو كانت حقيقة في العموم لعلم امّا بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل
امّا متواتر او احاد والاحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه انّ التمييز بين الحقيقة والمجاز
ينحصر في نص الواضع او النقل عنه بل قد يعلم بوجود الخواص كالاشتراط والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بيّنا
مع انّه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وتجويز التوقف عند

ظهور المأخذ وقد عرفته **فائدة** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه
حقيقة في العموم وارادة الخصوص الاجماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه
كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على الاطلاق وان كان الاظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام
الباقي ومنها كافة وقاطبة وما ومن الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمنا
معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يحمل من باب الاطلاق الجنسي كما
سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولى العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه
جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية
مثل لا امادم علي قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام
وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولى العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل
المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال لكل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموم اي عموما بدليا
كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذما وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت
بواحد منها ما واما اذا منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد
وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاء الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم
وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **فائدة** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في
افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا
اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم
الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل
بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق
مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو المهية
المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى والمهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك ان
الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون
وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب عروض
هذه اللواحق وضع نوعي مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من
المقابلة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ
بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت
بحسب المقامات وليس ذلك الا مثل رجل الا معنى المهية لا بشرط لا يقال ان الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله
بدون شيء منها فلا يقال بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون
لكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى وبيان انه موضوع للجنس والمهية لا بشرط لانا نقول
اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا
انه مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق
ليس على طبيعة معنى جديد ولا يجب ان يؤثر في المعنى تأثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد

المذكورات وبمعنى ان تنوينها للتمكن ايضا تمام نتم به الاسم ولكنه ليس … من بين الافراد متعلقا بالاعراب كما في جاءني
زيد فقولك رجل جاءني لا امرأة انما اريد به بيان الماهية وكذا … وفي الحروب … وكيف كان فالتام ان لفظ
رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط وتنوينها ما نقلنا سابقا عن السكاكي انفا فهم على كون الصافي
الخالي عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس
موضوع للماهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في
فرد معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع
التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل
على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم منه مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة فان … انما
اخذ هذه في تعريف المنكر منه فكيف مع انه يبطل اطلاقه لقائل لا يتم في مثل المثال المتقدم وفي مثل قال … في مثل
… عن شبح به تردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية
لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولقد جعلوا
النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في
المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فهنا
اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين فقط ورجل تعجب لا امرأة وجاءني رجل او جئني برجل والرجل خير من المرأة
اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب لعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لانه نظر الى الكلام
لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلابد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما
الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فنكرة بمعنى ان المراد
منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول
الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح لجعل النكرة
قسيما لاسم الجنس اذ كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة والاشارة الى حضورها في الذهن على
المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له
سيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين
له وضع والقول بانه لابد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فانه … الملاحظة
في احاد جميع الالفاظ ليس مما … العرب بل الرخص منهم … انما هو نوعيا … هذه اللواحق تعاقب
على لفظ واحد على مقتضى المقام والمقول … تقديم بعضها على بعض بان … العرب … في
استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لكذا في كذا وافادة الماهية مع الالف والنون لكذا في ذلك وافادة
التثنية وهكذا اجزائه واعتبار القول بان اسم المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا
قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا يبعد اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا ابعد
من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما تتفاوت المعنى بحسب لحوق اللواحق بمقتضى حاجة
المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية
وانما النزاع في اعتبار حصولها في ضمن فرد … معين … والوضع … مع … التشكيك

اى عدم حصول الماهية في ضمن فرد معين

نقل اجماع

نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط شيء ويبعد الفرق بينها وبين ما
ثم نقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن اللواحق وقد يلحقه تنوين التمكن
كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس
الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا
لحقه التنوين المفيد للوحدة فحينئذ يصير نكرة ولا يقال انه اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس وكذا لحقه الالف والنون
فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واما اذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار
العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في
قوله العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما اذا لحقه
اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى المتعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى
الافراد المتعارفة ويسمى ... وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة
احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما ستنبه ان شاء الله او تشير بها الى نفس
الماهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد
لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان
جنس والانسان نوع ... للماهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما من
الموجود في الخارج من دون تعيين المعهود ... في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لما يصح اطلاقها عليه كما
في قولنا ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث
وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها
الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعلها للمعهود الخارجي خارجا
عن المعرف بلام الجنس وهو المذكور في كلام القوم وقد يجاب ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى
معرفة اخرى ... ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل
على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل
المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام وتقول اما يقصد باللام مجرد تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف
واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العقل فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود
فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان يثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد
فهو العهد الذهني والا فالاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول ... انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ
عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث
ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم الفرق
بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا
يستعمل في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاءني رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس
واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد زعم
يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيها بالالة مثل الالف واللام

فالمعرف بلام الجنس علم جنس واسم الجنس بالاشتراك الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس
وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم منه واما
الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثالث لا اختصاص له
الجمعية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في النكرة انه
الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معتبرة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور المتعددة منه فيقال
لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم
فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون
ملاحظة التعين كما في قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله ما اتزوج
الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني
كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا ان يكون
الجملة صفة للمستضعفين بل هو مثبت وبنو رجال الان وقد يجمع كرجال ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري
ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان
مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف الجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن
التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعرض الجمع
كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه
اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس ثم يجوز ارادة الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف
لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو
فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم على القول بانه حقيقة في العموم كما
هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة
الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما والاظهر الثاني
التنبيه الثالث قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي
بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا باعتبار الحقائق
والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين وغيرهما انها حقيقة وانها مجاز
وكما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الهيئة و
التركيب فيحصل تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد والمعرف باللام واما
كلامه على العهد الذهني او الخارجي والاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد
الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم التعدد عن القرينة كما في قولك جاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ
هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه
بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة لانه ايضا من افراد تعريف الجنس بسبب قيام القرينة
على عدم ارادة فرد معين وغير معين بحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم الفرق

اخواجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه وتبعه في ذلك من غيره من العلماء انتهى وقد انما يتم لو جعلنا اسم الجنس موضوعا للمهية
لا بشرط والا فالاصل اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه فيصير مجازا بسبب التعريف باسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة
الثابتة بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له واذا
لم يثبت في الاستغراق جزما واما قول الفاضل ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكور ان يكون حقيقة لان مدلول
المعرف بلام الجنس هو المهية الملحوظة عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لانه التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما في هذا رجل لا امرأة وهو
حقيقة جزما الا انه يجب عليه بنظير ما اشار اليه في بحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام
الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه وكذا ثبت ان
حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى
على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه
ومقابلته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر تقول زيد الرجل يعني ان معنى زيد رجل يحتمل
يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت
ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك
اللفظي او بكونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف
الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا
في افادة كل منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره يثبتها اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا
من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان تقول انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب فيه استعماله في الاستغراق فلعله
وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امرأة
وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انها حقيقة او انها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي
عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحمل ارادة واحد من الجنس لا بشرط كما هو معنى النكرة المصطلحة المحمولة فيهما الاسم الجنس و
يحتمل ارادة نفس المهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر
يكون مجازا او يحتمل كونها حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها
ومعرفة انها حقيقة او انها مجاز منها حمل الكلي على الفرد بعنوان مثلا ان تقول زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن
لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد
فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا الاتحاد
مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون
العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود احد
هكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وقد اهمها قولهم ان الانسان حمل
زيد مع الخصوصية بعنوان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وهذا الوجه يستفاد الحصر فمثل قولهم زيد
الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا الباب
قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي لا ادعائه تجوز هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان

يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا منصوص على القيام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل مثل كذا فلو اريد افادة المفهوم
مع الفرد في كل منهما بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه
مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد
فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل
للقليل والكثير المنتشان بشئون مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بعد نزع اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن انبغى عن بعض
الصور واما ما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة
لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرها ففي قولنا جاءني رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب
معناه جاء في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم ذلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة
جزئية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان فلا تجوز في اطرافه ولا في نسبته كما بيّنا ولو اريد
جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بتمام الاطلاق فان الخصوصية لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من
رجل فان قلت ان ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا التشخص مع الخصوصية رجل
فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا التشخص ايضا والحاصل
ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية والتشخص استعمال في غير ما
وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم
والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزم في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا فرضنا
ان العرب وضع الاسد لنوع من الحيوان واستعملنا هذا النوع فاذا وصفنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا
الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يتحدان اتحادا عنوانيا
الحمل الذاتي لا بالحمل المتعارف فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا فانه
استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارف فان التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد
مفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبيه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من جهة الخصوصية واستعير لفظ الاسد
له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة
من حيث اطلاقه على فرد منها فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى
حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع ومن الاخر يعد حمل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا
المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالتشبيه الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من
افراد المعنى الحقيقي الاصلي مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتوجه حمل الاسد عليه لا بعد انحصار افراده فيه فلم
ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يقتضي كونهما موجودا
واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة فقس
تلك الحال في غيرها من انواع المجاز فان في قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى
النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم اذا اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد
جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى
وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال الكلي

في الخاص

في الخاص بمعنى الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونه موضوعا

له او بعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بيّنا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي

واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية مع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في زيد

لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية

ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى وكذا المراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل

حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان

العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وبغفلة البعض عن هذا ادعوه في

ان يقول لا نم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما

يستعمل فيه هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية غير ملتفت اليها بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات

المتعددة وكلا ينافي هذا المعنى المجاز فظهر بطلان قوله ولا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول الالف

اللام بقصد العهد الخارجي حقيقة في الشائع مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة وبنحو ذلك يظهر لك ان الالف واللام للاشارة

بتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كما في العهد الخارجي اذا ما كان

المدخول مستعملا في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا

مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام ولا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق

للام وجه مما ذكرنا العوض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان

يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما وبوله العهد

الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان

المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقا وارادة الماهية

باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت

نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي

على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى

لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم

ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة استعماله في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كما

في اكثر من معنى كما يأتي فرد هذا في اصل المادة فيغرب بها انه موضوع للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لا انا نقول ان استعماله

على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل الاتحادي من جهة الاطلاق وهو غير منصور فيما نحن فيه لعدم

حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما والمعلم

هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه

ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في

الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير

للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود ولكن لم يرد جزما فهذا من باب اشتباه العارض

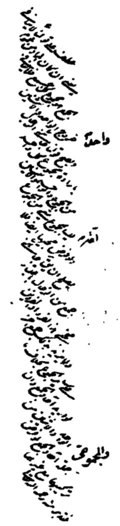
بالمعروض فان قلت هذا يجري بعينه في قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما بمعنى مصداق فرد ما

فلم قلت هنا انها حقيقة ولم نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله
وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد لا طلب
الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجال لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف
على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج يتعين بالمخاطب فلو اردت من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة
الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل بشرائط
الطبيعة الموجودة بالفعل بخلاف هل الرجل بشرائط الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان
اريد منه النكرة فهو ايضا مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا
مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة
ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا
مهنا انما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان
قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد
ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني
انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكم الماهية من حسن او قبح او حل او حرمة
ونحو ذلك مثل البيع حلال والربو حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال
ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم
وجئني باللحم ونحو ذلك ففي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لا انه بعينه غير
مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا ينفي مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم
طلب تحصيل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد ولكن يلزمه وجوبا كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو
عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان غلبنا ان مرادهم
ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لان العقل يحكم بنفسها بوجود ايجاد
فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته
في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على
فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياه كما يطلق الكلي الطبيعي على كل
جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه في
موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة
عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني
ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وصرح بذلك في مواضع اخر ثم
قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق وبراءة اسامة مقبلة
احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيجيء هذا في بحث الاستعارة وما
ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجري وكان
يكون استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا انتهى وانقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك

على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيداً فقلت رأيت انساناً او رجلاً فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيداً واطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى تحقيقه وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل اني اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يقال كيف تجترئ على مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امراً مقصوراً على النقل بل هو للفكر والاجتهاد مدخلية فيه فتفكر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضاً غير عزيز مضافاً الى ما يظهر من غيره ايضاً والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ان الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان الاتيان بفرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال ففيه كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الالة التبعية فلا ريب ان رجلاً في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك رأيت اسداً او رجلاً ونحو ذلك فكيف يحمل المحقق المقام على ما ذكره في باب الاشتغال وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رأيت انساناً وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بيناه فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة المجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب هو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقاً فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فلو استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيداً اذا قال لعمرو اضرب وبكر اذا قال لخالد اضرب وهكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضاً راجعة الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور وايضاً فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب المحفوف الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وكذا الطلب الراجح ولا فرق في المسئلة في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح مجرداً عن ملاحظة الوجوب والاستحباب

وضع الامر بالنسبة الى المادة والهيئة لا باعتبار النسبة اليها

والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بلا دون خصيصة
وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يتغير في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما تتشخص
بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب مع ملاحظة الوجوب او الندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون مجازا
وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى ان الامر للقدر بين الامرين فتعين كلام المستدل من انه حقيقة فيهما
على المختار في الموضوع له ويلزم بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة
في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما
اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط فعليك بالتأمل في موارد اطلاق الكلام
لتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم ثم اعلم ان مقتضى ما ذكرنا من
في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس
اريد منه الاستغراق لا يراد منه استغراق جميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون
معنى جاءني الرجال جاء في كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة ان لم يجئ رجل او رجلا
ورده بان رجلا ورجلين اذا انضم الى غيرهما من جاء او بعضهم يصير جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من المجموع
المراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع الرجال باعتبار
مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فتندرج
فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا
في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذا التزم بعض الائمة
بتفسير الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما
لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك ورده بان الحزب والامة في الآيات قد اعتبر منفردة منفردة
ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة
وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم
باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا
له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ثم وان اريد بان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة
في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها فلا يلزم التكرار والمذكور فاعتبار
العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته
الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا بعيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا
يبعد ذلك فيصح ان تقول الرجال عندك درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد
منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا ينافي ذلك
ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الكلام ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر
ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المفرد ما
من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا او الدليل
الانفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا الا ان يقال جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد المدعى



العموم عند التكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا
الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى واما ما ذكره من جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد ترك
الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين وفي فروع المسئلة مالو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا
مع الامكان والا انصرف الى ثلثة فصاعدا الا ان المقام قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته [?]
وقيل بعدمه وطريقه تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام تقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك
بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم
فقد صرح بانه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر
في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوع
للاشارة والتعيين كما عن من يدعي الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي
في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا
اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة
الى الكل مساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل
لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون
تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل
عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسيبطل ادلته ثم قد يدل عليه ايضا عدم
اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لعدم [?] جاء في الرجل
الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاء في الرجل كلهم
فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام
لعله لمراعاة المناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت
من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم
اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على
استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر الضعف في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على
ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين انا نسلم انه لا مجال لانكار افادة المعرف باللام
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف
بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد جميع صيغ العموم التي هذا
شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق
الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا ينافي ما اخترناه
من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها
فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع
بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا

نقول بتعلقها بالاشتراط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن
الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها كالتحريم
بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة
في ضمنها وامثاله مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراده ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع
فقد يسلك هنا مسلكا آخر في استفادة العموم او فرع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم
بها ولا عهد فلا بد ان يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا
الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم
باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الآخر ثم ان الشهيد الثاني ره قال في تمهيد القواعد واذا
احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه
ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث بشيء منها كما اذا
لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاق عليه الاسم
الا مقيدا ومنها الجاموس لا يحنث باكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفهم
حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بيناه من انه حقيقة في الجنس وان ارادة
الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد تقتضي الحمل على
او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض
حصول غير المعهود مثل الفقا طبي وامثلته في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم
مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على
المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان فيما تقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد منه
ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد به ما يشمل المعهود الذهني فلا تنافي بينهما لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية
للتنكير وان نحمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه
لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا تقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم
بارادته منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقول في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود
يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره ويرد
عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود حينئذ غير معلوم المراد ثم انما يتم لو اريد بالجنس ما
يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانتظار الآخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه
انه ان اراد انه يحصل العلم بسبب تقدمه بانه هو المراد والظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمال
لارادة المعاني الآخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية تجوز ارادة العهد
وتصححه فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية ارادة
احد المعاني المشتركة لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان منشأ التباس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف
بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الشايع الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة
الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى

توجيهه ان لفظ شرب الماء يمكن ان يراد منه شرب الماء الذي هو متعارف لرفع العطش مرة او مرتين او مرات ويمكن ان يراد منه شرب جميع المياه وكذلك الحلف على ترك شرب الماء يحمل على الوجهين فاذا حمل على المعهود المتعارف فيحنث بشرب بعض الماء كما هو المتعارف بخلاف لو حمل على العموم فانه لا يحصل الحنث بشرب البعض لانه يصدق عليه انه لم يشرب جميع المياه فهو باق على مقتضى حلفه ووجه كون الاول موافقا لاصالة البراءة والثاني مخالفا لها انه على الاول يبقى بعد شرب البعض لا مانع له عن الشرب لانحلال اليمين بالحنث بخلاف الثاني فان المنع باق بحاله لعدم حصول الحنث

ارادة المذكور سابقاً فالعهد الذكري هو التقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد
من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معتبرة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مع مضافاً الى ما سبق ان التقدم الذكري
لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال ثم اما قرينة التعارف فتلك فالظاهر انه لا مدخلية
للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شأن المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة لتقدم الكلام
في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك
اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والحقيق بما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية
او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذا لم يعتبر ذلك علماء الهدى ويراعوا اصل الوضع
ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في
المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضاً فيصير اللفظ مشتركاً بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين
اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة فربما اوجب المعنى او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل
الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم كفاية مجرد الشهرة في تعيين معنى المشترك في ترجيح لمعارضة الشهرة في المجاز الراجح
باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فيتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكاً
فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب شهرته بل لدخوله في اللفظ على اي التقدير
اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي تجعله مبنى الكلام هو هذا المعنى وهذا الامر ظاهر في اللام الا انهم الا
ان يكون اللام اشارة الى احد معنى المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقاً الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة
جوهر اللفظ ذلك ويبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم خلافاً للشيخ فقال بافادته العموم نظراً الى الحكمة والجبائي بحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتج بانه قابل
لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة
وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص بخصوصه وانما يفهم المراد بمعلوم المراد
ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم
ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على جميع
حقائقه لكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزماً فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين
وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو القدر المشترك بينها مع ان ما
ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد
اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاءني رجال ولم يدر
الثانية الحكم عليه بشيء مثل لعل الله يرزقك والثالثة الامر بايجاده مثل قم بنوافل والرابعة جعله متعلقاً للمأمور
مثل اعط ثلثة من رجال او علماء او اضفهم في ايام وصم اياماً ونحو ذلك فما يرد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه
ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب
كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلاً ويبقى في الجمع افادة الكثرة
ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزماً فالذي يستفاد من الثانية الا قليل بعنوان الجزم هو مجيء ثلثة رجال
ثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للموضوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصفة خاصة بها.

او بما بعينها فلا يثبات ان الجواب المذكور منه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الشق
الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين المبيوع بان يقال لا اجمال في بيان العدد حتى ينافي الحكمة وهو المقصود
بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل
فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المتكلم في مقام بيان حكم شخص البيع
ومعلوميته حالا كما هو شان الحكيم في بيان الحكم وقد ذكرنا سابقا ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل
عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على العدد المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم
نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان [illegible] ... ذلك والجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله
احل الله البيع لا يحصل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورة الثانية فان الاجزاء فان اريد
منها مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كان لا ينتفي بارادة الاقل غير
العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال
باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكما ان قولك
جئني برجل يقتضي الامتثال بالاتيان باي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذلك كل
رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل
فالاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسألة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم
عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل
لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك
بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظاهر في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول
وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الى ان يظهر من الخارج
ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم
فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم ملك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان
كلام المجيب صريح في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر اذا دل على التخيير في ايجاد
الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو الظاهر من تعلق
الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يحصل منه ما يحصل من جاء رجل من اقصى المدينة نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم
وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها اللفظ الا من حيث انه
احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافراد والجميع كليهما فيتم الجواب بمنع الاشتراك اولا ومنع الظهور في الجميع ثانيا
ومنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا
فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد
يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل
على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فاتضح من ذلك انه لا
نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فتدبر **قانون** الحق ان

اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض الائمة انه اثنان والقول بعدم اطلاقها على الاثنين مطلقا في
غير ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمايرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن واتينا وجئنا لانه موضوع للتكلم
مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين
يؤيد ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك
احتجوا بقوله تعم فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة
على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وجوابه ان الاجماع انما هو الدال على الحكم لا الاية سلمنا
لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال الاعم من الحقيقة وبقوله تعم انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون
وجوابه منع الاختصاص بل هو لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله عم
الاثنان فما فوقهما جماعة وجوابه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الحجرات المؤمن وحده ايضا جماعة
اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو
في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وجوابه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما
فوقها وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام والظاهر انهما ايضا محل النزاع والذي هو خارج
عن محل النزاع وهو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة **فائدة**
لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة فهي في بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما
الاول ففيما اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وكذا فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت
ملازمة للنفي كاحد وديار ومدخول من ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما
اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا
يجوز ان نقول لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان نقول لا رجل في
الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان نقول ليس في الدار رجل بل
رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة لكن الظاهر منه
الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما
سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه الفائدة كما لا يخفى
والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك
لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى
باللام بمعنى الجمعية ولذلك يجوز ان نقول لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما
ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين
الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال للموصى ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها
مائة فولدت ذكرين وانثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الآخر
فيكون ماتنا والاظهر ان مرجع ذلك الى تعلق الحكم بالطبيعة فهو من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى بل لا
فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد
او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا

الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زايد من الايمان وغيره الى الاطلاق مع اصل البراءة بنفسها
كفاية لما يصدق عليه الرقبة اى عتق رقبة يكون مشمولا لذلك بنحو الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق
من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة من
حيث هي كما مر وهذان والوقوع فى معرض الامتنان والوقوع فى كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس
جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك يحملها على الافراد الشايعة لانها هى مورد الاستعمال
فى الاطلاقات ويخرج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد
النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله فى تمهيد القواعد
وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فينفصر فى المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة وبتعدى فى
العموم الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم تكن فى غاية الندرة واما ما هو فى غاية الندرة فبتوقف فيه وبحصل مما ذكرنا
فيما يستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل الاندر ايضا الا ان يقول لما كان
الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب ثم كيلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع
متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا فى مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط
شئ والعام الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه فى بابه هو الحصة الشايعة فى
جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط
شئ والنكرة هى الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشيخ المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو
الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافى ما ذكروه فى تعريف المطلق وانفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة
ويمكن توجيه ما ذكروه فى الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شئ
بان يقال ان المراد برقبة فى قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد فى قول الشاعر اسد على وفى الحروب نعامة وبرجل
فى مثل رجل جاءنى لا امرأة كما اشرنا سابقا او مقتضاه جواز عتق اكثر من واحد فى كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال
يحصل بفرد من الكلى سيما اذا كان ندبه يحصل الحصول الا بعد ما بعد الواحد امتثالا ثانيا مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال
كما حققناه فى الواجب التخييرى ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادة من اللفظ بل استفيد عمومه من خارج او يقول ان
الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا
القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة فى قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شئ من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد
كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر فى هذا الكلام يتقيد بالوحدة فهو بما منه وهذا يخرج
عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا ومهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة
مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا ومرادهم فى باب المطلق
والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم فى الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار ان الحيثية
فرقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم
تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو فى المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم
المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد من فردى الاثنينات المعدودة كما

اشتراك في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بيّنا انه هو الظاهر في الجمع المحلّى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما في لا رجال في الدار رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا عدم الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعيّنة والغير المعيّنة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرّف والجمع المعرّف فالامر فيه واضح مما مرّ لقلّة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضا

فائدة ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكاية الاحوال اذا تطرق عليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت مع محتمل ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسئول بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين انهم حادثة وكل حادثة مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ لا منافاة الا اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا باليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية منتفية الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا نظم اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث يشمل جميع الافراد واما ثالثا فان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى التقديرين انما تسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا انها ثبتا لا

نعلم حالة من الاشتباه من جهة المعلومية لهم وعدمها اما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ثم اي لا نعلم نحن ان في ذمة ما الانعلم
حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو انه يحمل على العموم ان لم يكن له
ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال دون
بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم وعدم العلم بكون المقام مقتضيا
للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهته كما لو اخذ ما لا عن يد مسلم
بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او
نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال
ومنه مما يقولون انها قضايا في الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتضاء في المادة المخصوصة فيقتضي جزمها
بحمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله في جواب الاعرابي كفّر حيث سئل عنه (ص) واقع اهله
في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم ويجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاولى
ان امرأة سئلت عنه (ص) عن الحج عن ابيها بعد موته فقال نعم ولم يستفصل هل اوصى ام لا والثانية حديث ابي بكرة
لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي (ص) زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي
وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا لان القدر المتيقن ما لم يحصل الكثرة عادة **قانون** ذهب جمع
من من اصحابنا والعامة الى ان خطاب المشافهة مثل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر
عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول
والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة نشأت عن
تقديم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر نسبي
لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي
الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام حدوث التكليف لانتفاء
الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وانه جوّز التكليف مشروطا بالفهم فاذا لم يصح تكليف الغافل والنائم
والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وايضا المفروض كون
تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم تنصيص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملتفت الى الموجود
والمعدوم فالاصل الحقيقة ولا يجوز العدول الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت
القرينة ثانيا اما الاول فعلم مما ذكرنا من امتناع الطلب من المعدوم فان [illegible] الطلب من المعدوم قبيح اذا كان
سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق [illegible] ولا الطلب التعليقي انه لا يحصل له
في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بان ان الحكم اذا وجد واراد ذلك من
قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من النهي هو اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك لنا بانه نقول [illegible] اتفق العلماء على كون جميع الخطابات الشفاهية مجازا
ان اريد بها التغليب وهو كما ترى او اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز لما اخترناه
سابقا وما تقدم فيه ان جميع الخطابات مطلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين

حتى تحصل

فيحصل بدو سيعمل بحذو مثلا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي فتدبر الثاني
ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد
بيّنا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا عبرة بالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجد و الغرض من التعليق
بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم ح وقد بيّنا سابقا ان الاصل في الاوامر
هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط
لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما
ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثالث فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل على
الاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى وقد ذكرنا نظيره ان القول
بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى
من يصل اليه بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة فهذا الكلام لا وجه له
لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تنفع الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي
والا فيكون المراد من الكتابة ايضا هو العمل على ما يشتمل من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال
ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فلما امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف
للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه
الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم منه الا اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب
المعدوم لان تلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول
بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع و
الضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين
مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بعد تبين اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين
القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك
من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطابات فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا
بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يبنوا فهم الخطاب على مصطلحاتهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح
زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين التحري والاجتهاد في تحصيل
فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية منها اصل عدم النقل واصل عدم السقط
والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرات اخر منها ان شرط اشتراك
الغائبين للحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب
صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين
لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل ونائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بتوجه
الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين
لانهم واجدون للسلطان العادل ونائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف و

أنت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا حجة فيه ولا يحيط ببيانه ثم احتمال مدخلية كونهم في عهد النبي
او انهم كان يصلون لهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين
معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او
نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع وغيره ثم نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او
نائبه باطلاق الآية واستدل به على ابطال الاشتراطات وجه عدم التقييد في الآية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا
بالحاضرين وورود الآية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط
نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الآية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة
المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك انما هو فيما لا نزاع فيه لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع
في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم
لبيان موجودية ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون
كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك
مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واحد فيه مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط و
مقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب
بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يتحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما
كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ص اسر جماعة من المسلمين بعضهم
في ايدي الكفار وانتهائهم الى بلاد الكفر من دون رخصة اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة
على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادرك امامة الصلوة
هو فمآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط
لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية
كونهم مدركين لحضرة النبي ص ومصلين خلفه وشبهها للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في
غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين لعدم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع
نعم وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق
الآية فيمكن ان يرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين في مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط
حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما
ظاهره ارادة خلافه فالمستدل باطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع
دلالته على ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل
للاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين
ويرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين يجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب
تفسير وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراده من ذكر هذه الثمرة بعد اشتراط اتحاد الصنف
بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين
لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من العدد ومن فهم مشاركون لهم الى يوم

القيمة فاذا

العينية فالقدر المسلّم من الاجماع هو ذلك وامّا المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم حتى يتم القول لشمول
الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الامر وورود عليه ان
المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلّم ان الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام هو
واجد للصلوة خلف النبي او من ينصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بعد موتهم او ممنوعيتهم عن ذلك مثل
موت النبي وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم حينئذ مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا
اتم القول لشمول الخطاب للمعدومين من وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يتم القول باختصاص
الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطابات
لا من ثمرات التعلق بالغائبين والحاضرين مع حصول الثانية في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا
يحصل الثانية في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرضنا ان في ذلك توهم وتغريرا لفهم الخطاب
والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفنا ان ذلك على تقدير تحققه رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم
انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بعنوان ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الامام
وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان للمعدومين فانتفى اشتراط الاذن ودعوى
كونهما متساويين بمقتضى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم فاختلاف الاحكام
في العنوانات وان تصادقت مصاديقها قد عرفت ضعف التقاسم على الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب
بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل
فان الدليل اذ كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول صحيح
دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين وهم مع ملاحظة الموجودين والمعدومين
معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه المحاذرة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين
بالضرورة ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب وباجماع العلماء جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى
الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المخاطبة
وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ايصال الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات
على الوجه الذي قصد للحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم
عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم واختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم
في الجملة يعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه
كثير فانه لكثرة الاخبار ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسات وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر انه
تدل على مذهبه في بعض الافراد كالروايات الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي
به للقائل بالنجاسة والروايات الدالة على عدم تنجس المقرية بموت الجرذ فيها للخصم لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في
مورد خاص ولا يشمل العذرة والدم والبول ولا عدم جواز التوضي بعد الشرب بل كذلك لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا
الفرد غيرها من كيان القليل بل يدفع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح في السند والدلالة او الاعتضاد
او غير ذلك في ذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد الماء اجماعي والغرض من الاستدلال اثبات نفس
الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك بعض الا

منصبة

منهم

علم

بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور المسئلة بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع
ان جماعة منهم ادعوا ان الشركة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من
الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي وغيره في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان
المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الحق ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول
الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراطها بحضور السلطان او نائبه لا من جهة
تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا
مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد تفطن بذلك مولانا الصادق ع في رواية ابن ابي عمير عن الزبيري في الجهاد لان حكم الله تعالى في
الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء و
الفرايض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلما
يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل واغسل ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصد انما هو
اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد النبي ص وما ورد
في ان كثيرا منها ورد في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في
الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا بحصر التبليغ
في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج من جعلها للامر بقوله لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من
الالآء يا رب اكذب بعد قراءة فباي الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه
اظهار الايمان بمجامع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا الا لزم امو
نوقف صوت النبوة وكلمة الايتين الثانيتين مع ان غير المكذبين مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا
احتجاجه بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ لعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله ص فليبلغ الشاهد الغائب
بل هو ظاهر في خلاف مراده اذ كرهها كلمات واهية واستدلالات سخيفة اعرضنا عن ذكرها الا استدلال قول المصنفين
في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الانشاء بل تصنيع على الخلاف والاشكال كنصب الاعلام
للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها الم
يخاطبها الا الموجود الحاضر فكان الكتاب نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب
اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى من حيث هو قار متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب
مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان
بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء اهل المخاطبين
فكذلك في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق
الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم وقوله من حيث هو قار متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر
الطاء **تنبيهات** الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي
لان الخطاب من الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال
الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا اذا فرض انه خطاب
المصحح بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فخاطبتهم

بذلك مع ارادة الخاص فيتجه فلا بد من القول بتشركهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير
مختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجوداً ح ويظهر الوجه مما تقدم الثاني
الصيغ المفردة مثل افعل واضلى وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما الشارك فيها بالدليل الخارج وهو الاجماع
على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة وبالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك ثبت الاشتراك في غير ما يختص
باحدهما يقيناً كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام عيوب الحشفة وما يتعلق بالجنب ونحوهما بالرجال
واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات
الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق
الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك
الا ما ثبت بالاجماع دون خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوا
بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث يعتبر الاشتراك الا الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح
بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس بالى انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوائل كتاب الحدود
من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل نساء لفظ مختصة
بهما ومثل لفظ الناس ونحو بني آدم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات مختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف
والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض
عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ونحو ذلك ابن الحاجب وغيرهما وما ذكرنا يظهر ان خطاب
النبي صلى الله عليه وآله بقوله نعم يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره

المقصد الثاني في بيان بعض مباحث

التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك
تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج
الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه
وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد واما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعاً
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وليعلم ان منتهى التخصيص الى كم هو الاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف
سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كونه بالغاً الى الكثرة كقولك اكرم اهل البصرة الا زيداً وعمراً وقيل لا بد في ذلك
من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة
الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد
نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل
في محصور قليل يجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالاً او الى ان يفسقوا وقلت كل
زيد بني وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق ذلك العموم مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام
يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير
فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية توقيفية
على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن

الثبوت هو ماذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعاد
النظير كما في الافراد الخفية القريبة في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد يجوزه وما ترجح عدم
جوازه وما تردد فيه يرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز
غفلة عما حققنا في اوايل الكتاب وفي اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة المراد غير معلوم بالنسبة الى
جميع الاصناف وفي جميع انواع العلايق وسنبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول
القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم
ذلك من جهة ماذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لمحض الغرابة والنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة اذ على الفصاحة
يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول
ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا متطرق غير واضح وللمقام مدخل فيقتضي ذلك احتج
مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى
من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد وقد يمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل
متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضي
ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات
فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما
يحتاج هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ماذكر ولا يمكن
ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين
مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب
وفرضنا انسداد الخاصين من حيث القوة من يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن
الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب
كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص المجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن
الحجية بعد الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب
ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده
ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا
هو المستحق الممكن بحسب مقابل المنتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو في باب الاستعمال
والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال
العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس
بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي ثبت عن استقراء كلام العرب الرخصة
في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص بل
بينها والكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هي علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو سار في الجميع ففيه ان افراد العام
ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت اذا كان

فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يعلم ان الكلام لا
يجري في مثل العشرة ايضا استثناء فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه
واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما يجيء وجواز ابقاء الجمع القريب لمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة
الجزئية فان الجمعيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان من
بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم
عددها عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة في باب
من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا لانها هي في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم رحمه الله اجاب عن اصل الدليل
بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول
العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق
من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه محل الخلاف اتفاقي وما تراه
من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلاقة في خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص
الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب
بعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشرة وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا اختلاف ولا
هذا القول ايضا يحتج وامثلة اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب
ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف المحافظة صار بمنزلة
العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة و
منها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع
اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده معهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع
اطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب في
الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله ص
للحرب بعد حرب احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون
ذلك سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله ص عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي
نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم و
وجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم
قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه
علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما ينطلق عليه الماء والخبز وفيه انا قد
حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين
عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاءني رجل بالامس عندك لا من قبيل جئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين
قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك
المعرف باللام بين المعاني الاربعة وتعيين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من
باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو

من باب استعمال العام المنطوق في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن البحث احتج مجوزوه الى الثلثة و
الاثنين بما قيل في الجمع بان اقله ثلثة او اثنان وجوابه منع واحتج ايضا بانه لا فرق بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام
اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وجوابه ان من ينكر التخصيص الى الواحد
والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وتحرير التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكره وما سيجيء انشاء

فائدة اذا خص العام فهل يكون حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في البحث لا بد من تقديم مقدمات
الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة افادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم
بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى
متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما تركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم
بالوضع فان قلت ما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة
غرضا للوضع ينافي ما ذكرته من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على المعنى هناك صيرورته موجبا لتصور
الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا للوضع التصديق بانه تلك المعاني وضعت لها تلك الالفاظ
الثانية [?] انها الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى
يحصل المعنى المركب فيحصل به تفهيم المعنى المركب لما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوف غالبا على استعمال
الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة التي غالبا عن الارادة
بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم
يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلذا استبعاد ان يكون
مرادهم من الدلالة التي في تعريف الوضع هو الدلالة التي على مراد اللافظ ويتضح ... عدم المنافاة فانه الوضع ... في المشترك لا
يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى واحد ... ذلك في محله وان ثبت الاعوان مرادهم
عن قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى ... انه حاصل في المشترك اذ
بتصوره معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف يكون الدال عليه ... وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في استعمال لا يستلزم عدم تصور
الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله مع لا ارادة له اصلا
كالنائم والساهي فيقولون ان تصور معنى المشترك ليس من تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع
قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا لم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد
والتصور عنه خروج عن قانون الوضع فيما ... للفظ بعد ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة التي عليها ليس الا معنى وحده
قوله ماحققناه ... وامثال الكتاب ... ومما ذكرنا يظهر كلام المحقق الطوسي ... ما في
احتياج حدود الدلالات التي قيد الحيثية ... كان خروجا عن مقتضى التعريف ... على ما قال العلامة
الحلي قدس سره في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون
مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه ... فيكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من حيث هو باعتبار دلالة من حيث
الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه
ان يقيد على ... الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلط الرسوم فان قيل ... ورد عليه فقد
... هذا الاشكال فاجاب ... اللفظ لا يدل بذاته على معنى بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد

معناه

معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير ويعتبر بتطابق التضمني حاصل ما ذكره ذلك المحقق
كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بارادة اللافظ وارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ
ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به
المعنى الآخر فلو اريد به ايضا لم تكن تلك الارادة على قانون الوضع لاقتضا قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد وذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزؤه فتضمن والا فالتزام
ونوضحه بان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضيا ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد
منها ما ارادها الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان واضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل عن ملتفت اليه
الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في
معنييه حتى تجتمع اصداقا الدلالة المطابقية التضمنية مثلا فاما استعمل اللفظ في الكل او في الجزء [illegible]
مع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى له لا يستلزم جواز ارادته معه [illegible] عليه
ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء اما عند تضمنه [illegible] فلا يستلزم كونه مدلولا له بما
على ما تقدم لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع [illegible] فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه
فالمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من حيث كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم
الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن
لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة
فهو مطابقة محضة على ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية
واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة
على هذا الجزء بعينه من حيث وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة التي في
ضمنه وهو احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل [illegible]
انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالآخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للآخر وبالعكس فان صدق
كل منها على الآخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المعنيين [illegible] لينفصل الكلام لينتقح المرام نقول [illegible] المعترض يقول
ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة
على تمام ما وضع له فتنتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة
اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم [illegible] فالا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل
وبعينه كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له
بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك
اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا نحو البادرستاق مسمى بالكراث يشتمل على قرى كثيرة احدها
مسماة بالكراث فاذا اطلق الكراث واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام
الكل [illegible] لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالا
نفسها ولو جاز ارادتها لم يخالف لقانون الوضع لاحتاج الوضع الى قيد الحيثية والقول بان تلك
القرية من حيث انها جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انها نفس احدهما الآخر فهو مطابقي قوله

واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلنا لا نم صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه
وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلا يلزم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة
الالفاظ الجارية على قانون الوضع كيف في دفع استلزام حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان [illegible] المحقق الكو
رحمه الله من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله مرة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب تلك المطابقة
بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى معنيه الاخر ومعنى قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى
مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقين الذي هو الكل ويتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر
الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك نقله [illegible] على توجيه اخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالجملة فيما ذكرنا لك
يظهر ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بما هو لا يرد عليه مثل ما اعترض عليه بامتناع الاجتماع بين الدلالات
الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات الثلث الوضعية
على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزمه ان يكون الدلالة
التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا من ان مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الا
ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكره انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا
اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح
مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما يحصل اليه جهد القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة و
مقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها بل يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الا
المفردة موضوعة لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك
المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها
الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة
اقول [illegible] وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات
نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها في تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص
فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه
افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول ايضا مثلا
على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه
على المفعول فاذا تحقق في ما تقدم ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو و[illegible]
حصول الكلي في ضمن الفرد وما فهم معنى [illegible] ضرب زيد عمرو وقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة
الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك
فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات [illegible] الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين ومثل [illegible] فهم انما هو في الاول واما في الثاني فحمل له على عشرة

الا الثلثة فهم انهم يقولون بافادة النفي وربما اعتذر له بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا
لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في بحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة فيطلقها من النقل عن اهل
التبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا ولو لم يفدها لم يكن لها شرعية عند عامة النساء لان النبي كان يقبل
ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبل منهم واستدل الحنفية بقوله
لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريبه انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح
بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لم يجز استثناء الطهور من
الصلوة للخالية المعتبر فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى
يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمعنى امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء
لامكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية مع ان الحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المعتبرة
للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه
بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرنا
وهو عين ما جعلنا حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك
وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن غلط الشايع [illegible] استدل بعضهم بقوله تعالى
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع والمراد اظهار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ
او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا او مثله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الجهالة
فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالثة اختلفوا في تقرير دلالة الثنا في الاستثناء من جهة
كونه نسبة فصاحب الظاهر فقد قال ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة
بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره [illegible] و
المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز وقال
ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين كما
راى اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق
كما مر فيلزم [illegible] ان لا يثبت في قوله ما له علي شيء الا درهم شيء لان الحكم محصور عن شيء [illegible] الاسناد النفي فهو في
حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ايضا فلو اثبت له عشرة بمجموعها [illegible]
خذ منه العشرة الا الثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة
بل المراد اخراجها منها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الثاني
في الكلام فان قلت [illegible] ما قررت من لزوم التناقض وكيف المناص من ذلك على ما اخترت قلت وانت
لتعلم ان ذلك هو حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداهة فانك ان اردت من الاخراج من قولهم الاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء
والاستيذان كالوسوس المتكلم ويغفل عن حال المخرج ثم تذكره لعبد انقطاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا و
حكم بالمجموع ثم علم فاخرج ولعمري [illegible] امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية و
التخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس كذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الحقيقة الاستثنا

استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد فلكن كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في المستثنى منه الا
كما لا يخفى ولا تعارض دونه لان الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا
في نفس الامر فلا ينافي ما ذكر ايضا وهو المراد في التخصيص وتثبت اما القائل المسند الحكم اولا بالباقي ولكن تؤدي بلفظ الاسناد
الكل لنكتة ثم يجي بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي وتعلم بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن
نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رأيت اسدا يرمي فلا ريب لحذف ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي
عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن تعيين ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب
السكاكي يجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى
واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي
متعددا او متعسرا لا يعد او يحصل مفاسد شتى تتمكن به عن ذلك فيطلق عليه بعنوان العام مجازا مع نصب قرينة عليه
وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد كالعدد
في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا تبادل بكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث واتمام
التوبيخ فارادة التخصيص اللائق بكلام الله ولبيان الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع ارادته
بلفظه لا بل الاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراجا عن نفس الامر اصلا وما ذكره بعضهم في دفع التنافي
حيث ان العام في بابه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان نسبة جميع المتعدد ونسبة الشيء اليه فالتزم بالاستثناء الاخراج عن النسبة
ولا تنافي لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد من النسبة ليخرج عنه شيئا
ثم يفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام لينفك ويجعل بعضها متعلقا للا
وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل
ومما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت
الجارية الا نصفها لو اريد بالجارية نصف كلها والتسلسل لو اريد بها ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد
بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان الضمير في نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد
الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة
نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور وايضا ارجاع الضمير
الى كل الجارية فجوابه انه لا اخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من
اللفظ على سبيل الاستخدام ونظير ما ذكر الجواب عن ظاهر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ويظهر ايضا ضعف القول الذي
ابطلناه كما ترى مضبوطا كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم نحو هذا القول في المخصص المنفصل
ايضا وقال انه لا يمنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل بدعوى تجرد
التجوز باللفظ عن معناه لا بعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل
في معنى اللفظ او احال العلم به الى الخارج او تبرز في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك ما نحن فيه
الى ما هو فيه ولكن هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مواليد هذا القول
التعويل في ارادة الحكم فانما ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا نفهم من اللفظ والمقصد الاولى ٢

الغرض زمع

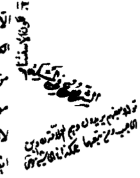
الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى
نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شئ سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فالغاية في ايراده فان قلت ذكر العام وارادة
مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اجزائه منه قلت انما يتم هذا لو جعل العام
في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب اي من هما اما مخبر وكيس
قولنا اكرم العلماء الا زيدا ان العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في تصحيحه وكونه حقيقة ودعوى
كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في امثال المقام واشباهها انه انما
هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله مشبعا انهم نفسهم الخلة اعتبار انهم في البلاغة ثم في ما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد
اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على الاخراج للنكتة التي ذكرناها وغيرها وما حصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا ان نتبع
وضع الواضع او نحصر في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام مورد الاسناد ولغو في الكلام اسناد اخر
يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص واما الاستثناء هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه
اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصله انه هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرج
عنها الثلثة ومنها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلت ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول
فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع
له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتأخرين الى احد
القولين وطريق الرد على ما قرره التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية فالكل على انها
فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه وقد
ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير
قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وضعه
ايضا واما قول القاضي فهو كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه
خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة
الضمير على جزء الاسم وانه يشترط التجارية لا يتضمنها مع عدم ذلك فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود
ومثل ذلك ان يعبر مفهوم الى الثلثة لها ومثل بيت سبع واربع وثلث لمن يعبر عشرة وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم
بخلاف المنصوص من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وبالجملة فلا يلزم لو كان مفهوم عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما حرره الفاضل فهو مسلم لكن لا يكون الاستثناء مخصصا ايضا كما لا يخفى وان
مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما قرره الفاضل ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هنا
نفي ولا اثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام
في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام يفضي الى الابرام اصل الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا
سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا
ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والنصف فقيل بوجوب كونه اقل وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون
غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا واعتبر الجمهور الجواز ان لا ينتهي في الكثرة الى حد يقبح
استثناؤه عادة مثل ان يقول له علي مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول وقوعه

إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من اتّبعك من الغاوين وقوله فبعزّتك لأغوينّهم أجمعين إلّا عبادك منهم المخلصين
فإن قلنا باشتراط كون المستثنى أقلّ من المستثنى منه يلزم أن يكون كلّ من المخلصين والغاوين أقلّ من الآخر وهو محال فإنّ الآية
الثانية تدلّ على أنّ غير المخلصين كلّهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد إخراج الغاوين في الآية الأولى هم
المخلصين لعدم الواسطة وممّا قرّرناه وحرّرناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كلّ ما أورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم
يرد عليه أنّه لا يدلّ على جواز استثناء الأكثر بل جواز التساوي وقد يقرّر الاستدلال على وجه آخر وهو أن يضمّ إلى الآية الأولى
قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فيظهر أنّ كلّهم من بين الآيتين والغاوون المتّبعون للشيطان وإذا كان أكثر
الناس غير مؤمن بحكم الآية الثانية فيكون متّبعوا الغاوون أكثر الناس وردّ بأنّ المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون
الإضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعاً فلا إخراج سلّمنا لكن لا نمّ أكثريّة الغاوين لأنّ من العباد الملائكة والجنّ وكلّ
الغاوين أقلّ من الملائكة وأجيب بأنّ المنقطع مجاز ومتى أمكن الحمل على الحقيقة فلا يصار إلى المجاز ولذلك يحمل قول
القائل له عليّ ألف درهم إلّا ثوباً على قيمة الثوب وكون الإضافة للتشريف ممنوع وصرّح المفسّرون بأنّ المراد من العباد بنو آدم
الثالث إجماع العلماء على أنّ من قال له عليّ عشرة إلّا تسعة يلزم بواحدة فلولا صحّته لحكموا بإلغاء الاستثناء ولزوم عشرة
كما في المستغرق الرابع قوله تعالى في الحديث القدسي كلّكم جائع إلّا من أطعمته ووجه الاستدلال واضح هذا ولكن الحقّ أنّ في
إشكالاً في هذا المقام لم يسبقني إليه فيما أعلم أحد من الأعلام وتحقيقها في الخلوص عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنّه
لا ينفع لما يرد من جهة على الأقوام وهو أنّهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحقّقون من الجمهور إلى أنّه
لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ ثمّ ذكروا الاختلاف في هذه المسألة واستندوا القول بوجوب بقاء الأكثر
إلى شاذّ من العامّة وجواز استثناء الأكثر إلى أكثر المحقّقين فإن كان وجه التفرقة الفرق بين المتّصل والمنفصل وأنّ
الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصّص فيه منفصلاً وفي هذا البحث في المستثنى فقد ثبت أنا في نقل القول بالفرق
بين المتّصل والمنفصل ثمّ بين الأقوال وإن قلت إنّا نمنع كون الاستثناء مخصّصاً والكلام في البحث السابق
إنّما كان في التخصيص قلت مع أنّه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمّة فيه أنّ جمهور الأصوليّين قائلون بكون الاستثناء
مخصّصاً لما عرفت من أنّهم قائلون بكون المراد من العامّ هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا
يلزم أن يكون مختار الأكثر في الاستثناء لزوم بقاء الأكثر وكون المخرج أقلّ وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز
استثناء الأكثر وكيف يجمع بين أدلّتهم في المقامين وما يختلج بالبال أنّهم قد غفلوا عمّا ينبو
عليه الأمر لظاهر هذه الأدلّة والتحقيق ما حقّقوه في البحث السابق كما اخترناه وشيّدناه وأمّا الجواب عن تلك
الأدلّة فيتوقّف على تمهيد مقدّمة وهو أنّا قد بيّنّا لك في أوائل الكتاب أنّ وضع الحقائق شخصيّة ووضع المجاز
نوعيّة ونزيدك ههنا أنّ الحقيقة والمجاز يعرضان للمركّبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركّبات فالظاهر نوعيّة
حقيقيّة كانت ومجازيّة والأوضاع النوعيّة إنّما هو للقدر المستفاد من تتبّع كلماتهم من الرخصة في الاستثناء فلا
تركيب وضع بالوضع النوعي للإخراج بمعنى أنّه لا يتوقّف على سماع كلّ واحد من أفراده كما يتوقّف في الحقائق المفردة
والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع إنّما هو المتتبّع نظير ما بيّنّاه في العلائق المجازيّة ألا ترى أنّهم
يحكمون بأنّ الاستثناء المنقطع مجاز فيعلم أنّه في المتّصل حقيقة وكذلك يحكمون بأنّ الاستثناء من النفي إثبات
بعنوان الحقيقة لأجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي يتّبع ثبوته من أهل اللغة هنا هو لزوم الإخراج
عن متعدّد في الجملة وأمّا أنّه يكفي في ذلك النوع من الإخراج أن يكون أيّاً ما كان أو يكون على وجه خاصّ من كون المخرج أقلّ

من الباقي

من الباقي فلا بدّ من اقامة الدليل عليه واثبات الوضع فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب فكذا الحال في المركبات كما عرفت من نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبيّنا انّ الاستعمال اعمّ من الحقيقة فمجرّد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدلّ على كونه حقيقة فيه والمقصد الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال نعم نقول انّ القدر الثابت المتيقّن هو ما اذا كان المخرج اقلّ وكونه فيما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخّص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصّور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادّعاء القلّة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ويجوز ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدّعى التبادر فيما لو كان المخرج اقلّ بهو علامة الحقيقة ولا ريب انّ اهل العرف يعدّون مثل قول القائل له عليّ مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا انه انما الى مثله بل لعل القدر انما يلغهم من الاستعمال المتعمّد نعم قد يتّخذ ذلك في موضع السخرية والتمليح بل ولو كان له عليّ عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف وثلث وثما يؤيّده ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسيان غالبا لقلّته وانّ الغالب لو وقوع في الاستثناء البدائي كما هو غالب السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى انّ الحقّ هو ما حقّقناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول العام واقلّه الاكثر انما حصل من جهة الامثلة المذكورة فقد عرفت انّ مجرّد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة كما هو محطّ نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقلّ ولم يثبت جواز التجوّز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيّناه ايضا فان قال علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التي استدلّ بها الاكثرون فنقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة انّ ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقلّ والمقصود هنا اخراج المتّصف بعنوان صنف خاصّ من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاصّ فظاهر الآية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا تستلزم اكثرية الافراد وبالجملة ان لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقلّ من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي فذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات فيه انّ عموم ما يجمع فراعى كما اضافي والذي يؤيّد ما ذكرناه انّ المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا ينبغي ان يعبأ به بل العكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعليته بخصوص الاصناف فيه ففي كل واحد من الآيتين استثناء الاقلّ من الاكثر وتوضيحه ما بيّنا انه لو فرض انّ ثلثة اصناف جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء ثمانية فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا الى اخر الثمانية من الظرفاء لعدّ قبيحا ودفع الثاني بانّ اتفاقهم على الزام الواحد لا يدلّ على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فانّ فتوى الاكثرين لعلّه مبنيّ على نحو بزعم ذلك وبناء الباقين على انّ الافراد عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان التصوّبية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما انه في قولهم له عليّ عشرة

الا انه بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاشتغال غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب نقضه بلا
الكلام وبين شاخوه ودفع الثالث بان المراد والله يعلم انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام
من جهة في هذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة له على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان
موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك
لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون بعض العام حقيقة وهو
انهم مختلفون في التعبير فلا بد من تحقيق محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا



مذهب الاكثر وهو الحق كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدره
والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خص بالمستقل من عقل او
سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين اللذين بعده
فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خص
بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لسبقه انه لو كان حقيقة في الباقي
كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك
على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم
الطوال سواء عمم الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا نكرم ثم يرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال
منهم وكذا معنى اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غاية انه ليس في جميع الازمنة في الاول وفي جميع
الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان هذه الكلمة
تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف ما هي عليه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات لبعض ليس باولى من
حمل العام فقط على المعنى المجازي مع انه لا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واحد
قولنا رأيت اسدا يرمي مع قولنا رأيت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكل من هذه التراكيب الحقيقية لمعنى واحد
لا يوجب اتحادهما في الدلالة وانت خبير ايضا بان التميمي الذي هو بني تميم ... تمام ... فيصار الى تقريب المجاز بين الامثلة
واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان
الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص العام اكرم الناس الى ان
يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في
في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي انما هي بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد واقع الى الباقي بعد اخراج البعض
من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما مهدناه في المقدمة من ان الثابت في المخصصات المتصلة
كما نقلنا من ان القول منه من بعضهم وقد حققناه ثم ان قيل للثالث لا يمكن ان يقول ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون
المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم
القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي هو ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وايضا الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة واجيب
عن الاول بانه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد
تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة فيمنع ذلك التناول لا قبل التخصيص في المتصل والحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله الجميع

لا للباقي

لا للباقي وكون الباقي داخلاً في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع ولما قلنا انه
التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان تجعلونه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى
ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفرداً غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو
كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى انه لا ينافي كونه حقيقة
في المفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث
استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقاً من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما
ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله الجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب
بل لانه كان تابعاً للمدلول الحقيقي وهو الجميع مع انه لو سلمنا كونه حقيقة فانما ثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع
وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من التبادر بلا قرينة وبدونها يتبادر العموم ويتبادر الغير على انه المجاز وما
يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما
هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو تبادر المعنى والعلم
بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان
بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالاً على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله
الجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازاً مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون الامر حقيقة في الوجوب
لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر بمعنى الايجاب كون صيغته افعل حقيقة في الوجوب
وكذا ما نحن فيه ونظيره المعاني ان كون المستثنى الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه
لبداهة انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص
المتصل ليس بمعنى البعض على ما هو المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء بعد المخصص فلا يكون مجازاً في البعض
بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام
لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو وهم غايته الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام
المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا و
يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن المستثنى الاستثنائية ولفظ العام حينئذ اما حقيقة في تمام
والتسمية الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان سلمنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما
سابقاً احتج ايضاً بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجباً للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا و
اكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والعشرة الا خمسة مجازات واللوازم باطلة
اما الاولان فاجماعاً واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء
له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولاً ويعبر بها بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجباً
للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد
فهو مم فكيف يدعي الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب
من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن البحث وبينا ان للالفاظ المفردة مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا
فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما

ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقية لاينافي كون بعض
مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقية لاينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه
لاينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقية في الاخراج فلا ينافي كون المراد
من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وتعبيرا اخرى المسلم المخصوص في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم
في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين الهيئة على مدلولها
وان جعلنا ما كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع من هذا المعنى فوجه التفرقة ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون
المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة الفعل والمفعول بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع
المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه
كما بينا سابقا فهو لا يلائم ظاهر الاستدلال الذي لاحظ العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد منها
المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة فقوله كونها حقيقة في معانيها التركيبية
على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتصلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها
فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد منها بعض اجزائها وهي
المفردات بان في الاخراج في كونها حقيقة على اخراج المفردات المقيد فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى
في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر
جواب من استدل بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه
ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس
من جهة اختلاف المعنى بسبب التخصيص حتى يتوهم انه موجود في المقيس بل السبب جعل الواضع وهو منتف عنه والكلام في الكلام
في المثال الاخر وجعله مقيسا عليه وجه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتخصيص فجوابه منع الفرق بينهما ورد
ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج
وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك
وهو عن ظاهر العضدي والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونهما عند القائل
من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها اغنى عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول
فخر الدين فقال في البرهان الذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ الذي تناوله لفظة المسمى الا عن جزء منه فهو من جهة
انه حقيقة في المتناول ومجاز في اختصاصها بما يتصوره مما عداه ما حجة في الجوز وضعفه ظاهر مما تقدم [illegible]
العام المخصص يحمل على بين حجة اتفاقا فان كان مجملا كجميع الوجوه يخفى الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان مجملا في بعضها فقط مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود
واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة
فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من قال بالحجية لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال
بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف
الذهن منه الى من سرق ربع دينار فصاعدا من الحرز ومنهم من قال بالحجية لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان
كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض [illegible] ظهوره في ارادته الباقي بحيث لا يتوقف

اهل العرف فى فهم ذلك حتى يتعجب فونه اخرى عليه غير المختص وكذا اتفق العقلاء بذمون عبدا قال له المولى اكرم من
دخل دارى ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة فى الباقى فى ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى
انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه فى كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقى الباقى فيستصحب حجيته فى الباقى و
اما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقى قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعى فهو غلط لعدم العلم
به ولزوم البداء فى المختص وان اراد التناول الظاهرى فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول
الظاهرى فهو ما قلناه ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا
يقبل الانكار وقد يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة فى الباقى لكانت افادة العموم لحمول الباقى موقوفة على افادته للخروج
فلو كانت افادته للخروج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف كما تردد وقد يعيبه
كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقى احد من
المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثانى انه خرج بالتخصيص عن
كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام
مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز وكذلك
لو قيل رايت اسدا يرمى لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الجبن وكذا ندب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم
تخصيص اخر معه ينصرف منه الى الباقى لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفى بالعرف المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع
كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل فى كلام الحكيم ابدا لو قوعه فى الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل
والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضى عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل
والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقى اولى منه لضعف دليله الظهور
الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره فى بطلان ذلك القول ايضا ومما
ذكرنا يظهر الجواب عن الثانى منه ولكن الاشكال فى ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق ومقتضى الدليل
اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا فى الباقى ولا يتمشى على من قال انه حقيقة فى الباقى وكيف كان فلك
يجمع هذا مع الكلام فى القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضى حجيته فى الباقى سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من
الحقيقة والمجاز ظاهر فى معناه والكلام هنا يقتضى الخلاف فى الحجية وقد توجيه ان الاستدلال بحيث نص على
القول بالحقيقة بان يقول من قال ان العام المخصص حقيقة فى الباقى انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام
انه حقيقة فى الباقى من حيث انه تمام الباقى فيتوقف الاستدلال لان تمام الباقى احد المصاديق فلا يحمل عليه بخصوصه
ورد بانه لا يجرى على القول بكون المجموع اسما للباقى فكما لا يقول احد ان الستة مثلا اسم لهذا العدد فانه
كذلك لا ينبغى ان يجوز ذلك فى عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد يقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام
معناه الحقيقى الاصلى لا الباقى فقط فهو عين الحقيقة لا احد المصاديق ولا على القول بانه حقيقة فى الباقى
التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقى فان ظاهره انه لم يطرء عليه شىء الا خروج ما
اخرجه المخصص فالمبقى هو تمام الباقى وكذا لا يجرى على الدليل الاخر الذى هو سبق الباقى الى الذهن فانه لا معنى
لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقى غير منحصر لان هذا القول منهم ليس
لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه فى الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على

القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقوله المفصل الا المتصل والمنفصل ايضا يبتني
على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيل الآخر في المسئلة ايضا
هذا ناظر الى ما خطر مناسبة بعض المجازات العام دون بعض بحسب المقامات فان تمام الباقي قبل التخصيص نوع
من غير المبين وكذا عدم الاحتياج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن
من بين المجازات بخلاف جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فيصار حاصل الرد انا اذا قلنا بان العام لم يستعمل في معنى
مجازي وبينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية ولو قلنا بالمجازية فيجي فيه هذا الكلام
المذكور في هذا القانون مما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول [illegible] الانصاف ان ما ذكره
الزركشي لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم يطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات
حاصل عند التامل ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى
دليله فالمراد بالباقي فيما لم يثبت خروجه لهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر فالعام يحتمل حقايق
متعددة فاذا فات منا القرينة على عدم ارادة الجميع فتساوي احتمال سائر الحقايق ويتم الدليل ولذا الكلام في هذا المقام
بعد تصحيح هذا القسم من الحقيقة مضيق فان نظر اطلاق العام المنطبق على الافراد من حيث وجوده في ضمن كل واحد
من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف
ومما ذكرنا نقصير بعض التزم على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم
للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويجي الكلام السابق في
انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه
حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم
يجد شيء في ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على
القول بكونه الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانه بعيد لتامل فيما ذكرنا في بطلان مذهب هذا القول نعم الكلام
في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وبعد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي في تخصيص
لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق النسبة الى الاسناد والحكم فاذا حصل الاسناد بغير المخرج
فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا ايضا يظهر انه فلا المنافاة بين الاصلين
اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء مما اجمال يفتقر الى الحقيقة
الى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذا المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان
ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر
كما بيناه في مباحث الاوامر ويقيد يتوقف ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو
باطل ومما ينادي ببطلان هذا البناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو مبني
على كون المجازية معروفا عنها في هذا القانون فكيف يتلقونه بعد ذلك بنفي الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي
تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الآن كلها متفقة في تقديم القانون السابق
على هذا بل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقول بكونه حقيقة

بل من ظهوره والقائل بكونه مجازاً على خلاف انّ المجاز قد يكون ظاهراً وقد يكون غيره وفرق عليه المفصل فاتلهما ولو ك
يتكلم ما قيد بالقائل فيها قد مناه اذ لو بنينا على التحقيق واقتضاه الدليل المرّ من انّ الحقيقة والمجاز كليهما ظاهر ان في
معناهما اذا اتحدا وتعيّن القرينة على كلّ منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك وتعدد المجاز وقد بينا الوجه سابقا
بطلان الحقيقة وتعيّن المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه فلم اعرضنا
عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا ينفع ما بعد الكلام في هذا القانون على القولين فانّا لم
نقوّ بهما ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظراً الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا
انّ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم منه ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقيقة
بين العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
مثل قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة ونكتة كل ولذا القائلين بالحجية في كل القولين من دعوى الظهور ولزوم
التعميم ولاستصحاب التناول وغيرهما كما بينا ما يناقضها ان الدلالة على القول بالحقيقة اظهر وكيف كان فيما امرنا
لا بد ان ننبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي
الى المخاطب كما لو قال كل السنة الا ما اشتهر منها وجوزنا الشيوع على هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون
العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال لعل نظر المستدل في ذلك تمامه الصحيح لا نظر
القائل بالحجية في اقل الجمع فانّ الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى
الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به
ثم مثاله قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي اليّ محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق
الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلاثة بخصوصها وكذا انما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الآية وورد النص بحرمة لحم
الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق
بالباقي بخصوصه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحداً خاصا او اقل جمع خاص او غيرهما ذكرنا يظهر الكلام على الاستدلال
واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما بينا عليه وسيجيء في القانون الآتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر الضعف
ما قد يقال من ان قرينة المجاز المرجّحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا تنفي ارادة الواحد واقل الجمع وكذا الضعف
المعارضة في بيان علم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله منه ولكني لم اقف في
كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا تعيين المفصل الحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا للمانعين ولا بد لهم ان
يجيبوا عنه بان تعيين الاقل انما يفيد الحجية اذا تعيّن فلا ثمرة لهذا الكلام واما عند المفصل في التعيين على قرينة
اخرى فهذا ليس حجية العام في شيء كما لا يخفى بل الحجية حينئذ في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد مرّ
انّ المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى انّ المخرج في الاستثناء
والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور في الكلام ففي قولنا اكرم الناس الا الجهال ومن الناس
العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير الفساق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصلحاء
منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراءهم هو غير الشعراء منهم ولا يخفى ذلك
غير بطريق الكلام في المباحث السابقة فيما هو بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها والتمييز
والترتيب **فـائدة** الحق موافقا للاكثر حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص

المشهور وقيل بجوازه وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحقيق محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد
مقدمة تنكشف بها ظلمات غواشي الابهام وهي انا نعرف الفرق الواضح الحاصل بين حالنا وبين حال اصحاب النبي ص والائمة ع في
طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم وعارفين بمصطلحهم
واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد
يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوص في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج واكثر مخالفة للباقي
الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا حاضرين حين القول فكان
المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا
سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم ثم التخصيص لا غير وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها
وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهد في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى آخرين ففي ما نقل
وعلم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا نادرا فانهم كانوا
يشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع
الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك من التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المتواتر
في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة مختلفة عنه وربما تحصل الاضطرار في هذا الزمان في الرجوع الى كتب
الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات منها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية القلة
فكيف يقاس هذا المجتهد بالمقلد الناقل عن امامه بلا واسطة الى محله او الى بلد آخر مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن به
مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال واما عروض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما
ايدي الكذابين واهل الريبة والمعاندين للائمة ع فادرجوا فيها ما ليس منها كما نص عليه في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من
الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكون ذلك في اشتراط العدالة
وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من
جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال
ومن جهة التباعد الدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات
اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة
من الدين لا يمكن تحصيل معرفته من دون بحث وتفحص عن مطالب الشرع وتحصيل العلم به منسد غالبا علينا بابه وسبيل في ذلك
الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع الاختلال والاشكال في كيفية
الدلالة في اكثرها واما الاجماع اليقيني فنادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها
لا تفيد الا الظن فمتون فيها متعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة
ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا ينبغي الاعتماد على شيء منها الا بعد بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او
المساوي والقول بالتخيير مطلقا او الاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه
في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار والاخذ بكلها ان امكن والا فمن حديث وظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن
الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا ورأسا وهو باطل جزما مع ان المجتهد الذي
يجزم بعدم تمكنه نفسه بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم من جهة الادلة في الجملة

يمكن

يمكن الاعتماد على تحصيل الظن بحيث يستندون جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها لان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام
عليه الدليل ولم يقم الا على هذا التقدير مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه لكن
سائر الادلة فيصير المفتوح منه باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له شيء فان قلت انا نقول بان الخبر الصحيح من باب
خبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا خبرا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره
قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في
الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها
مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العلم بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الكل
في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فان اعتبار مطلق احتمال المعارض مع ان الغالب في ذلك هو التمام
وخبر لم يوجد له معارض مما لا اثر بطريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد لما
علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف
ان العمل بايهما هو الراجح في نظره لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج
والترجيح فيما لو كان الخبران متعارضين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا
علاجه وعلى العلم بالتفصيلات هذا الخبر الذي رآه اولا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما فمما ذكرنا يظهر
انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية لان المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض
والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل كون الحديث الذي رآه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو
الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الشبهة فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام انه تعالى حرم الله
على العباد مخالفته النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على
ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جملة الادلة المنسوبة اليهما ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات و
الاعتماد على الترجيحات ويأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهدت هذا فنقول ان محل
المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الدافع بجميع حكمه او المخصص الدافع لبعضه ولما كان
الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار ذلك
اولى بوجوب الفحص عن المعارض فيها من سائر الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك في طلب الحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع
في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب في الثاني في الحقيقة اتفاقا وبطلانه واضح لعدم العرف بذلك فكذلك العام وتوجيهه
اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن
احتمل احتمالا ارادة الاستحباب او وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال
المعارض فلا نسلم عدم وجوب البحث عنه فكيف يدعي عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم
يكن هنا ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتمال بمعنى ان يتفحص لاحتمال ان المتكلم نصب قرينة حالية او مقالية دلت على
ارادة المعنى المجازي في الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان
يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان الذلك الى
حصول الظن في العام بعد ظهوره متعاضدا للحقيقة لا يوجب كل منها مقصود بالذات ولما كان العام من جملة

الادلة اكثرها الا لوجود المعارض حتوه بالبحث عن سائر الادلة فيما نحن فيه على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة
دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقائق
لعدم تحققه فيما نحن فيه بل يتحقق خلافه نقله غير جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص تحصيل الفارق وبطل القياس
مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة
منقولهما ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فان لم يترجح
المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا لا يفضى الى
الفحص بخلاف سائر الحقائق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقائق وما بينا ان اكثر كلام العرب
مجازات فهو اغراق فاتيس على حقيقته ... بوضوح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل
اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء يحتمل ان يراد منه زيد باعتبار انه عالم
ساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك مما يحمل
على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من
جهة الغفلة عن تفاوت المجازات وعن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز وفقد قرينته
امكان اجتماع الجهتين وافتراقهما ثم بما ذكرنا يعين الانصاف بجعله حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعد
وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف على
السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يقتضي جواز العمل بها وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان
الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء العبادات المركبة فحصل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل
وتمامه بعضه ظني فكله ليس بعلمي حينئذ كما هو واضح فتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب
فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصد مع انه عسر عظيم
وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول ... فيما نحن فيه انه
العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير
يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما اذا لم يمكن تحصيل
القطع وهو خلاف ما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ثم
ان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب
تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه به القول بلزوم
تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن
لان ما يعم البلوى وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه
واما الذي ليس كذلك فهذه المثابة فالمجتهد بعد الفحص يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه منع مع ما فيه من
منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن
بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص
لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام التخاطب
قرينة على ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال

منع من

يمنع عن القطع بحكم الله تعالى الواقعي وهكذا الكلام في باقي الادلة بالنسبة الى المعارض فعلى تقدير وجود المعارض وعدمه

لعدا اسبابا للخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض والمخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى

جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفية الدلالة لنا لم نر الى الان سبيلا الى التمكن عنه

ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح

فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظن في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا

فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض

احتمالا راجحا لا يبقى ظهور فيه لانه يختص الظن من نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولها

وهو لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين في مجلس الخطاب من فاربهم وشابهم فلا بد لنا عن العلم بما

يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك

الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتأخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض من

من تأخر عنه وهو انه منع من لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام

او غيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة ان

لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه حتى يبحث بنفسه عن المعارض والمخصص بل سكتوا وتلقوا بالقبول والا

لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال ايضا الاصول

الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان والثلثة وهكذا

والائمة كانوا يعلمون بان كلهم يعملون في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان

واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم منع الدعوى

تمامه من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة مع اصحابهم ايضا

حيث لم يسئل الاصحاب عنهم عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال

بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر يقصد من الاستفادة

هو طائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجته ثم الخصوص في موضع اخر وكذلك المتنازعين

والباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فما سئلوا الصاحب بذلك كان يكشفه

ذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما يحقيقه فيراد ما نقولنا

انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص للعمل به في جميع الافراد وتحقيق الاشكال الظاهري من جهة شيوع التخصيص

وغلبته بالتخصيص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب الفحص ابعد من ذلك لا لظنا ولا

قطعا لان اصالة الحقيقة الا مع اليقين بوجود مخصص اخرج على قدر ما يخصص في التشكيك في اصل التخصيص

الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتأمل جيدا ثم ان دعوى ان

الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل ما رواه سليم بن قيس الهلالي في الكافي

عن امير المؤمنين حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في اخر ما قال ان في ايدي الناس مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ

وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن الى

ان قال فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله اية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها

وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة
ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا لا ينفع الاطلاع في الجواز الا بعد ملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف نفي
انا لا نؤمر بالبحث عن الخاص والاحاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في
معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب
ويدل على العلم ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المختلفة على الكتاب كما لا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها
لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار ويستلزم من ذلك لزوم معرفة
عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاخبار
المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثرها كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك ولا ريب مع ذلك
ان الفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثرها وجد فيه النص بل ربما شيء مما لم يذكروه في كتب الفروع وما
يوجد يوما فيوما اضعاف مضاعفة ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص يلزم
انهم ع العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة
الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وغير ذلك من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام
الشرعية ان غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل او قاعدة كلية بسبب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها
ظنية فنقول ان من الواجب على الاصل والاصليين من اصحاب الائمة كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل
البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه
ورفع الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة
في الكلمات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصليين كانت بكلها مما يضمها ايدي التخصيص فلعل
الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم ع من تلك العمومات الاشتمال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا اليه ان الخاص يبين ما هو
خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب عليهم ع ما بيناه فاحتمال وجود مخصص اخر غير ما نبهوا لا يضر كما بيناه الان الظن
بالعدم كاف بل يكون اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل او الاصليين انه يظن بوجود خاص او معارض في سائر
الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل ويقال في مثل ذلك ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل
ذلك دعاوى لا بينة عليها بخلاف ما نحن فيه فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يخفى بلا ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس
بزمان اصحاب الائمة ع ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي منه العجب
ومما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع
قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع ومنها قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التبين عند مجيء العادل والبحث عن المخصص تبين واي
تبين فيه ان الظاهر منه لزوم التبين في خبر الفاسق الذي يتبين صدقه بعنوان القطع او الظن في انه هل
صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير الظاهر مع احتمال اسناد بالله ليس تبينا في انه هل
هو صادق او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتامل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتبين انما هو في
فهم المراد ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هنا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الآية يقتضي عدم التبين
في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالتنبيه الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل التقييد بل

نقول المتبادر

فقول المتبادر من الامر الغير مقيد انكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بحمل خبر العدل فان ... بالاتفاق
وبحكم العقل للزوم التحكم في حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا حكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح
من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل يرجع الى القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم
فلتساوي الاحتمال ... واحتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما
في المجاز المشهور عند من جعله ... وعند ... الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر
عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو ان العام
بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا الاجمال لا انه حق والتنبيه الى
الدلالة فنقول انا ما ذكرنا هنا من الادلة على الخبر الواحد ... الا ما ... يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين
ولا ريب انه لا يمكن العمل بهما ... فلعل المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق
وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل اخر فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد والثالث ... النفقه ...
انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ... الجواب عنه ايضا مما تقدم ... القول
المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكفي هذا
الظن بل يوجب الظن القوي ... بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض
انه غير منفك فلا معنى لما يلزم علينا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان ... الظن الحاصل بملاحظة شيوع
التخصيص ايضا وجوابه ... ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن
المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير منضبطة غالبا وما امكن تحصيله فيجري فيه الكلام الذي
ذكرناه في تحصيل العلم ... انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب تبويبه في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود
ما له مدخلية في المسئلة فيه من سائر الابواب فكان في كل مطلب مثل ... ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له
مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا
وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافي وكتب الاستبصار ... زاد في ...
كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص
من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار
وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل العلامة والمحقق ... وكيف كان فلا يجب
جمع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد

المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص قانون

اذا تعقب المخصص عموما متعددة جملا كانت
او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فالخلاف في انه للاخيرة مختص به جزما انما الخلاف في غيرها
وقد وضعوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره ... التابعية ... الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة
فالمشهور رجوعه الى الجميع ونقل ... واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى
انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف ... انه حقيقة فيهما وهذا القول موافقا
لقول ابي حنيفة في الحكم وان خالفا في العلة لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت
في غيرها كقول ابي حنيفة لكنه ... لعدم ظهوره فيها وعند ابي حنيفة لظهور عدم تناوله لها فكان قوله العكس ...

من الاصوليين وليس مرادهم مخالفة الواقفة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضاً موافق له في ذلك لان الاخيرة بادخالها
العموم على القولين محمول على ظاهره بلا نزاع في تمام الحكم مع قول الحنفية ايضاً في التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة
القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها اذ عدم التخصيص اعم من القول بالعموم لعدم
تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وفيما عداه للحمل على الاحتمال عند الحنفية وعندهما التوقف
في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وعلى هذا انما هو لا ادلة او الاجمال الناشئ عن الاشتراك فيظهر ثمرة
الخلاف بين الحنفية وبينهما فيما اذا فرض ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه
لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضاً كان مجازاً عند الحنفية حقيقة عند الشافعية وعلى الاحتمال عند الغزالي والقاضي
الفاضل المحقق التفتازاني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثالث في تمام الحكم وقال وبيانه
بحال غير الاخيرة اصابهما الاصل العموم لان لهم صيغة خاصة به دالة عليه ولا لها معتبرة ولم يمنع في الكلام دلالة اخرى
تعارضها مجرد احتمال المعارض لا يكفي في صرفها عنها الا ان يعتد للعموم قاطع فيعتد عدم الاستثناء ايضاً والمعروف
اصحاب المذهبين بحثوا وفصلوا في المسئلة الى آخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب
القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ايضاً ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ابلغ واوفق ومرادهم مجرد نسبة الحكم
الى المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان
الثابت بالهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضاً كما سيجيء في الفصل ما اشتهر من تلك الهيئة
من الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع
الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها
والمنع من انه الامر يرتفع منه ان المراد من اللفظ هل هو العموم او الخصوص باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى المشترك
او العموم او الغير المخصص باحتمال ارادة المعنى الثاني والثالث فان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام
الغير المخصص على الثاني في ان العام هل خص ام لا يجري فيه اصالة عدم التخصيص ولهذا لا يمنع العمل بالعام الا انه لم
يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث وقد تقرر ان صيغة خاصة به دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصاً او
غير مخصص هو مدلول اللفظ فيما نحن فيه وكذا الثالث في ان المراد اي المدلولين لا امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة
واصالة عدم التخصيص ونحوهما وعلى ما ذكره الفاضل لا احتياج الى مزيد الاطناب في المسئلة اختار نوع مقابلة بما
نحن فيه بحث البحث عن المخصص في مقابلة جواز العمل بالعام المخصص بالمجمل وجوابه مع ان القائل بالاشتراك يتوقف
من الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه ان الهيئة المعنى الذي هو تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لا يقتضيه
ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتبين تحدد المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او
الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا يتبين الحمل عليه ولم يبق العموم شاملاً عليهما الا بعد التبين حتى يعرف
حال المعارضات الخارجية اثباتاً او نفياً اما اذا المذكور فهمنا قولنا من اختيار صاحب الزبدة وهو القول بالاشتراك المعنوي
وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج يستعمل في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة فانه الامر احتاج
الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي متباينة ومتغايرة وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة
جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج من كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضاً حقيقة
فلا تبقى وضع الحال بتعبير عام واحد وعموماً متعددة فتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا

قبيل في بيان المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم فيشترط القرينة فيه لتفهيمها الخارجة مفقودة لا باس بايرادهما مع توضيح
معنى وتحرير واصلاح وتحقيق الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا معينا
كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من
الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له
خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما ومثال
الاول الجموع ومثال الثاني الاسماء ... البشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لمن قام به الفعل
بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي فيحصل اجتماع الالفاظ المفصلة في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول
للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وكذا ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف
في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا ومثال الاول الحروف ... فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها
معنى عام يسبق هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ثم وضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثال لفظ هذا وهو لكل
مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع المبني للافعال الناقصة فان
التشبيه وضع له حرف في نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعا عاما والموضوع
له عام وتوهم بعض ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه
فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يتصور صيغة فاعل مثلا
كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة يشتق انما هو لكل من قام به ذلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المشتقة
زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد نحو ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن
قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل واحد من
القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يشتق من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه
لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما يشتق منه في
قولنا كل ما كان على زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا ... ووضع الهيئة والثاني ان يتصور صيغة فاعل
لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما يشتق للفاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد
بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال انه يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا
موضوعا للمفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناها
من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل
ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على
المعنى الكلي والتعيين بواسطة المادة والثالث ان يلاحظ ان ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم
وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي ... ملاحظة الخصوصية في
اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فهو نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان
القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا الوضع

المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات
الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله
ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية نحو من قام به الضرب او
القتل مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع
اي ما كان على هيئة فاعل لمن قام به المبدء فح انما وضع لفظا كليا منطبقا لمعنى كلي منطبق وكان يتحصل كلي اللفظ في ضمن مثل
ضارب فكان يتحصل كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك صيرورة اللفظ جزئيا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث
انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوع عنده لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من
تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب لانه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة
وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال
بلا ملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد
اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد من قام به موزعا مثلا الالفاظ على تلك المعاني فيهما ايضا فلا وضع
الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني ... يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فالحاجة
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات
انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة
مثل ... وهي ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظة ضارب
تفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات
الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ... المقدمة المتقدمة يبتني قوله على ان وضع اداة الاستثناء
مثل وضع الحروف عام والموضوع له موضوعا الاخراجات وللغرض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى
الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له عاما كالمشتقات والنكرات او كان
الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او ان يكون مشتركا بين معنيين يصلح
احدهما للرجوع الى الجميع ومعه الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا الفارس اذا فرض كونه شخص
من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب ...
حينئذ وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة
ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذ فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا
هذا ... لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وكذا اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج
الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يختص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين
ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ... فالصورة المفروضة
لا يمكن الحكم بالصلاحية او لا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا
لم يكن هذا الشخص راكبا ويبعد تعين ارادة الراكب لعدم ... والرجوع الى البحث فيه ينفي عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية
كما لا يخفى فانما يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير ح من باب الموضوع له بالوضع العام واقرب
المثال مثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من القبائل

ومستغنى عنه بين فساده فهو وانه كما ان وجه المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العشرة
على الاجتماع لا على البدل فان قلت انه اراد صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لارادة معينين منها
احدهما للاخراج بحيث لا يجوز استعماله في غير الاخراج والجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخراج فالكلام في المخصص انه لفظ
المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخراج ولا يمكن ان يقدر في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة
الاخراج فقط منه الا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحيته فهو المخصص لكل واحد من العشرة
كما هو الظاهر من كلامهم والعجب انه رد فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك
وقال [illegible] فقد اتضح هذا ابطال القول بالاشتراك مطلقا فانه لا يتحقق في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين [illegible] ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المنفصل
للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج
من الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج من الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد و
بالجملة هو وان اتعب نفسه في التنقيب لتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط
بينما مر والى الاتقان في الارتباط والتمهيد هو [illegible] الغامض والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا
خفاء انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من
نوع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة
وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل
فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى وانما
[illegible] في الكلام هو هو الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور مفهوم
معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج [illegible] انه لم يثبت [illegible] وضع على حدة للهيئة التركيبية
الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة
فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله [illegible] لجوازه مجازا في غيره وبيان ذلك يتوقف على
[illegible] تعميم الخطابات والمجازات وهذا كما حققناه وبيناه في استعمال اللفظ المشترك في معنييه ويظهر بالتامل فيه
ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين
من المستثنى والنظر [illegible] محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا لكل منهم
من غير [illegible] لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع وتوضيحه المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني
والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظ واحد موضوع لمفرد ما ويجب ابقاء [illegible] في اخبار
فرد [illegible] واحد من الغلمان لا يخرج عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة
واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيقال لا ارادة ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد [illegible] بقوله انه
يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم ولا يفسر الجميع بالمجموع [illegible]
واحد فكفى اخراج واحد من المجموع [illegible] قول القائل [illegible] اكلت [illegible] لا اشربت [illegible] الا بالليل [illegible]
هذه الافعال الا بالليل [illegible] خروج عن الاصل [illegible] بقول القائل [illegible] العلماء بعد قولك
بني تميم واهن بني اسد واشتم بني [illegible] الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة [illegible]

بو خالد الافضل توجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكنه معارض بلزوم تخصيص بني تميم وبني اسد لو اراده هذه الجماعات

من مجموع الجمل لا مريد ورده من مجازات ثلثة اذ لاخفى هذا مقبول لكل استثناء يستدعى مستثنى منه واحدا فلا بد

ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا تبانا كما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققنا

في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذا لا يمكن اراده فردين من المبهم بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل

ولو فرض اراده الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من اراده معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافاضل او هذه

الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الاقرب من الجمل الاخيرة فيرجع اليها من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا

لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت

من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان فصل البعض في بعض

اجزاء المستثنى التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في اراده كل واحد

منها على البدل والاستقلال وجه لا رجاعه اليها الا حقيقة ولا مجازا واما حاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو

انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراد

ذلك المعنى العام المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد الاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد المتعدد

بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع

المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان

الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن

متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات ناولت بالواحد مجازا كهذه الافاضل وهذه الجماعات وكل الخصوصيات

الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في

المتبادل مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال

ولا يجوز اراده احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب

الواصلين الا واحدا الا اخراج واحد اما من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خاتمة

مثل القرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما

ما اختاره فهو مما لا يدل عليه دليل لمنع كون المعنى المتصور حين الوضع شاملا للمتصور المذكورة المتعددة ودعوى تحقق

الوضع لافراد ذلك المعنى المقصود الكلي الى اول الكلام لا نعلم ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق

تقييده وما ذكرنا من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة

لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا

الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق ايضا منه يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى

دونه لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالكلام على التوظيف والتوقيف انا ندعي التبادر ايضا وهو

دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان سائر الاقوال فيعلم مما ظهر مما ذكرنا بطهور

تماسك في نقل ادلتهم احتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم

هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو ممنوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه

اذا قيل ان جاء رجل فالامر عنده يحسن ان تقول من الرجل وثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا

استعمال في الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر
فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه من غير فرق بينه على التجوز وفيه ان
الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها وجوه ثلثة الوجه الاول ان حرف
العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرروه على وجهين الوجه الاول ما قاله في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه
وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه
منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ثم وانما
بالتأمل ستعلمه في الكفر والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا و
زنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون
ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا الثالث ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى
الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيرها مع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم
فالاجماع ممنوع وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وقد لا يجوز في الشرط دون شرطيته والجواز في الشرط
كلاهما ممنوعان وبيانه كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق
الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المخبرات المقطوع بفعلها وانما يذكر في ذلك من باب التسليم والتوكل و
بيان الاعتقاد بانه لا تمام لشيء الا بمشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد
منه غالبا ابقاء الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان
صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه وبهذا ذلك
انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قول الحجيج وقد زرت ان شاء الله مع ان كلمة ان تصير الماضي مضارعا وكذا القائل حج و
الزيارة في الماضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انها مقبولة ان شاء الله اذ هو خارج عن غرض المثال بل المراد نفس الحج
والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم
اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام السابق
في الشرط من ان المراد انما هو الابقاء عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد
به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسبب مثل ان يسأل عمن جامع
امرأته مرة هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في
استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا اصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ تلك مسألة لغوية
وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان
يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المعلوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل
والاذعان بهذا الامر الوجه الثاني ان الغالب في الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم بالاولوية للبعض تحكم فيجب عوده
الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الآخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب
ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية مع الاجمال يقتضي
تخصيص الاخير فهو وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان

للاصل ايضا ما قيل ان الفاظ العموم في غاية الكثرة فان دلالتها انما هي بالوضع لا الرجحان الحاصل من الغلبة فغلبة استعمال منها الغالب في مثل
النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع
انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشايعة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد
يتوهم على القول بالاشتراك ان اللازم هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من
الغلبة غير واضح المأخذ وفيه اشارة الى تحقيق معنى النادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك
ولذا حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب
ترجيح ارادته وان كان بالنسبة الى انفهامه عند الاطلاق ولم يتفق على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز و
ترجيحه على الحقيقة ان التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال
لفظ العين مثلا في الذهب والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب في كونها من معانيها الحقيقية والاستعمال
في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك
احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه
تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه نوع
للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الا
على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليله ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور
الهذرية غلط لان النص الواضح وحصيلة التوجيه هو جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان
تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل
لجاز في المنفصل في المتطوع به ايضا بل ان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء
مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بهذه القاعدة او ان ارادة العموم
بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان بمجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على
الحقيقة لكان التصريح بمجازية مثل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية
لما مر فما لم يقع الفراغ لم يجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متفقا عليه اللزوم على
كل التقادير فيجزم به ويتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول
ويمكن تصحيح الاستدلال على كل التقادير في الجملة اما الاول فهو على تقرير ان المراد بالجملة الاستثنائية لما كان
ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز
هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرح به في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد
القول بالتجوز الناشئ عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب
فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب لمخالفة الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم
الاول فيلزم منه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخرين كما [illegible] كلها
خلاف الظاهر [illegible] ان المستدل لا ينكر ثبوت الحكم من اكرام [illegible] وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير في [illegible]

المجاز

للمجاز لكن القدر المسلّم الثابت هو ما يتعلق بنفسه خاص وامّا لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من
الواضع الرخصة في تعليقه بأيها كان ووقوعه في كلام الحكيم لابدّ أن لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن
كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لانّه مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل
بالارجاع الى الواحد فتعيينه بعد ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع و
نحو ذلك فالقائل برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانّه لاريب انّه من جهة الواضع وكذلك
تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لرفعها بغيره ايضا بل انّما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلثة
اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه انّ عدم سماع الاستثناء المنفصل
عن النطق انّما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل تركيب الكلام فيه غلط مخالف
لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فانّ استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحصول الاجمال
فصار مثل المجملات فلا بدّ لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات
والقائل في غنية عن كثرة هذه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه انّ توهم
التناقض وظهور المخالفة للاوّل في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهي انّه لا يسمع الانكار بعد الاقرار
مثلا فصار مخالفا للاصل فيه لنا اعتبر في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق
بين التقريرين مع انّ مقتضاهما واحد لانّ فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه انّ هذه القاعدة غير مختصة
بالحقيقة واما تقريرهما اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار بعد الاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف [illegible] مناقضة
للقاعدة سواء دلّ على الاعتراف باصالة الحقيقة او بغيره كما انّ المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد تكون بالتخصيص وقد
تكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما بيان
مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البداءي وهو خارج عن النزاع كما لا
ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير بما لا يمنع ظهور الارادة
وانت خبير بانه اذا احتمل ذكر المتعلق لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي بنادر بذلك احتمال التجوز
في الاستثناء وتصالح ظهور التناقض فيه وكذا يتسبب انّ انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال
المخصّص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انّه لا يجتمع انكار ظهور
الارادة في هذا التقرير مع قوله انّ التجوز خلاف الاصل الحقيقة في التقرير الاول لا معنى لقولهم الاصل في اللفظ الحقيقة
انّ اللفظ الذي له موضوع له معيّن واستعمل في شيء ولم يعلم السامع لابدّ ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة
على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من انّ المقصود في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول
هنا لانّ التركيب ثم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجئ جمل متعددة بعده ومجئ استثناء
عقيب الكل فقد تم الكلام اللغوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في فهم الفهم هو الاول وان كان المتكلم
بصدد جعل اللواحق من جملة التوابع وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول انّ مجرد صدور
اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول انّه ظاهر في ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا
لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للتعبير بصدق جديد بارادة المعنى المجازي
ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتم الى اخره ففيه ما فيه وهو مناف لما تقدم عن المعترض فانّه

قيل سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال الغيره كما وجب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل و
الشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فاما مقتضى ابقاء غير الاخيرة على عمومه متمسكا بالاصل
وما هي الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب وكذا لفاصة على هذا الغرض فلم يبق الا التمسك باصل
الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يتوهم انه هو المراد والتخصيص في الجواب فهذا الدليل لا بد ان يكون
منتهاه بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل من ان تعيين احد افراده وانه هنا
من اثبات كونه حقيقة في خصوصه في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل لما اخترناه في المسألة بلا قصور ولا قائل ومنها
انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي
لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج
عن مقتضاه في الجلد بالدليل الخارجي هو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص
بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يعينها المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا
يرجع المختص بعد السكوت الانفصال عن التعلق الى ما تقدم فكذا ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء
لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد وجوابه منع العامل باعتبار الشق الثاني ومنع كون
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو وسلمنا لكن نمنع امتناع
اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية
الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورأيه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل
بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونص الكسائي على الجواز وكذا تجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا
كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا اطلوعا من لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يختص احدهما به فتعين ان
يكون منهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يتوهما كالكلمة الواحدة وفيه مع احتمال ان يكون حاملا صيغة
لحاله الاخير بعد حذف واما حكاية علم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية
معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا يبعد جواز اجتماع المعرفات فيها [illegible] يرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض
بصورة التجوز فلو استعمل الصيغة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي المستدل ويلم [illegible] هذا التوالي
بطلان الاستعمال مع وجود هذه عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز
الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن
عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد في الاضمار خلاف الاصل الذي يجب الفرار عنه على القول
بالمجاز ايضا فحيث ان يصح التجوز وبما لا علاقة في هذا المجاز ودونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزء للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما البعض فباعتبار ارادة الجميع
من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع فيه ان هذه العلاقة شرطها وهو مفقود ولا العكس فيشترط ان يتوهم انه موضوع

للاخراج المخصوص يعني الاخراج من الاجزاء فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاجزاء والاخراج من غيرها فان
جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية المجتنبة [illegible] ثم لم يستعمل فيه مجردا بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو
الاخراج عن كل واحد منها لبعض من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ المشفر حقيقة مشترك بينهما وبين غيرهما من
من شفات الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله
في كل اخراج [illegible] عن الكل الذي هو جزء الاخراج عن الاجزاء هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما
ذكره وليس فليس [illegible] ما ذكرنا انه تمام من هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يجري في اخر ما في
المسئلة اصالة ثم لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا [illegible] ان الاستثناء من الاستثناء يرجع
الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني الاثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة
التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك [illegible] ولا ان الكلام في الجملة المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الان
فارق وسلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الا
الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما دخل فيه في الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة
الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني فيرجع الاعتراف الى
الثمانية فاذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد فيصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول
فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال فلابد

تتمة انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم ساير المخصصات واما الكلام فيها واحدا واحدا فلا يسعها المقام

قانون اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل هو يخصصه ام لا فقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل وفي بعولتهن
للرجعيات فعلى الاول يخص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلابد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا
في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه وتخصيص
الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر
واحتج المتوقفون بتعارض الجانبين وتساقطهما وعدم المرجح ويمكن ان يرجح الاول بان عدم التخصيص يستلزم الاضمار
لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار ويمكن ان يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض
فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز [illegible] بان ذلك
بين التخصيص ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر فيه ما مر اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره وهو
المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم
في الضمير فان وضعه للجميع لا غير فالاولى للمتمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز [illegible] الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا
في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام تستلزم مجازية الضمير ايضا [illegible] ويمكن ان يجاب عن ذلك بانه مبني على كون
وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان مجازا [illegible]
الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فيه ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر
عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر [illegible] من الادلة [illegible] الاصل في الضمير المطابقة للمرجع [illegible]

وضع الضمير في الاصل لما هو قابل حقيقة لما اراد المتكلم منه خصوصا وذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام
وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول
الكتاب فعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغايب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغايب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة
مثل هذا لكنها تحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا
تخل بحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب
ولو بمقتضى الحال او المقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد اما كان باللفظ الذي يدل عليه بالمعنى
الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي في وروده على مقتضيا
ح واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة ومجاز ويريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي
ذلك لان الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دلت القرينة على ارادة خلاف
الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو
مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام فبما ذكرنا نقضه على فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بعد
ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير العلايق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغايب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم
بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة الظاهرة كونه مجازا

الفائدة الثانية

الثالثة اعلم انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال
الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظهور حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظهور فالعام
المذكور او لا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم من ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه
الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا
ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي وقد يجعله
التشبث يقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتخصص وبعد التخصص والتشاغل ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل
يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يعتبر من اصل الحقيقة هو ظن التخصيص
ولا يجدي اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التخصيص من الخارج فيثبت بحسب
ما له من وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج و
بقي الاشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم
المخصص لو فحص وبين توقفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحصل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها
مخصصا لهذا الكلام انما هو في ثلث اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدأ
في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان
المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى ومعنى العام ظاهر في البالغ اذ مراده من اصل العموم من الحقيقة
الاولية او الظهور الحاصل في البالغ وان قلنا بمجازيته في البالغ ان بعض المطلقات انه ظاهر في ان الامراء
واذا قيل وبعولتهن احق بردهن فعلمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم نعلم من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو
الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد من المطلقات البالغ لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيصه لعده بالرجعيات

بنون

ثبوت الإجماع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان ما قاله الكوني غافلون ان الضمير مختصا بالمرجح لا يضر لظهور المرجع في العموم

ثم انه يمكن ان الغلبيات فاسدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مختصا باستقراء ظاهر مبني على

على مقتضى قاعدة المطابقة منها مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتعرض

في الاضعف سهل [illegible] فائدة لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد السؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال في

الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه

اما للذات او باعتبار الوضع كقوله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف

مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهمون تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا

مرسا واما السؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان

الكفارة او للخصوص السؤال مع دلالة على حكم البالغ على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت

لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة ولم يقل في اناثه زكوة فان الاناث

لما كانت هي محل النمو فهو ابلغ فاذا ثبت في الذكور ثبت في الاناث بطريق الاولى [illegible] في الاناث بنوع عن الذكور كذلك

ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن

الماء فجواب الميتة يتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع من ذلك وامّا لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال

مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله لما مر

بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ

لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى على ان السبب لا يخصص الجواب بل [illegible] السبب يخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ

الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سيبطل وايضا احتجاج العلماء والصحابة والتابعين على العموم

الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاخبار احتجوا

بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفات المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى

السؤال والزيادة لا ينفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد

كما يجوز في غيره والتالي باطل بالاتفاق مثل [illegible] وفيه انه منع جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه

المقطوع به وبانه لو لم يخصص السبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه ونقله ولم يكن ذلك الا لاجل

الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة

المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبانه من حلف والله لا اتغدّى

بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث

بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا فائدة اختلفوا

في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثر

انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون

دلالته على ما يتناوله اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه [illegible] واجيب

عنه بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى يمنع كون العام اقوى دلالة [illegible] المفهوم

الخاص فان الكلام في العام المنطوق [illegible] شمول العموم [illegible] اقوى وفي اوضاع المجتهدين والجاهين مع [illegible]

ما اوردوه في باب التعادل والترجيح لتشويش واضطراب في ذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما
في جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط او الرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وان ذلك انما هو بعد فقد
المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان
التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك باجماع العلماء الفاضل ابن ابي جمهور في عوالي
اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك
اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات
فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن
من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى ومحل هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين
لشرائط القبول او ظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما
عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض آخر اذا كان بينهما تناقض او نحو
ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه يرجع الى المرجحات متمسكا بكونه
جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع
بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص
القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام و
محصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير متين وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام تقديم
الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع
احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ
العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص
عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التأويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما
امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التأويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم
من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان
وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي
كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة دالة على هذا
المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع
الآخر اليه لكن ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال
الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فحقيقته واما في العام
فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافيين ظاهرا في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في
حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وبهذا اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا فلا بد من معرفتهما
ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل ما ورد في الاخبار ان الام
احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في
الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير

ظاهر

ظاهر مشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة
عليه لا انه يحصل الشهرة بين الاصحاب قرينة على ان تعاملهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك واما الذى يعد من
القرينة من الاخبار فاسرها واضح مثل الاخبار الواردة فى ان العارى يصلى قائما و يومى والاخبار الواردة فى انه يصلى
جالسا فالمشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثانى على العدم بقرينة التفصيل برواية صحيحة
كالمختص بكليهما وهى قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط فى التاويل فلا
دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهى فى ذلك بعينه يجعل الامر بمعنى الاذن و
النهى بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية
او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر
واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذى افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة
توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فيهما ايضا لا يمكن فيه
الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال فى
معنى الدليل فالتحقيق فى جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص
العموم وشيوعه ومع التساوى فحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا
بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك فى العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما نقول من الرجوع
الى مراتب الظن باعتبار المورد فحيثما حصل فى المفهوم ظن اقوى من العام يخصص به والا فهو خروج عن طريقة
ارباب الفن بل رجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولى هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا فيرجع الالتفات الى
المرجحات فيعتبر ذلك فى ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الآخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوى والامكان
او التخيير بينهما ايضا فنقول فمع كون الخاص اقوى فلا اشكال فى ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما
مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد وكان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام
واما مع التساوى فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه فى تعارض الاحوال
من ان الغلبة عنده لا يوجب لحوق المشكوك بالاعم الاغلب لا سائر المجازات فليس الاعتماد فى التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين
كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته ونبل الخاص مجازا آخر فالاعتماد هنا انما هو على
المرجح فمع وجود المرجح فى احد الطرفين وتوافقهما فى المجاز برأى اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز فى
الآخر وبالجملة مآل الكلام جملة الى ما يترجح فى النظر ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد الالفاظ وفهم
العرف فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد و
امثالهما ايضا فى الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الا ان فى ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما
لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء
احدهما واعمال الآخر فان التخالف انما هو فى بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص
يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلولها اللفظى بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة
المرجحات فى الكل اصلا فى العمل بالدليلين معا فى الجملة وفى طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة
فى علاج الاخبار المختلفة وسيجىء تمام الكلام فى آخر الكتاب انشاء الله ومن ذلك المقام يظهر بطلان الجمع والترجيح

فى المقام فلا يخفى ان المفهوم ليس تمام مدلول اللفظ

ان التخالف الحاصل بين الدليلين سبب لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الاخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا فيعد ترك
الظاهر انما يحصل بقرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة الحاصلة من التعارض
ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل مع ذلك فاما يمكن تاويل هناك بمعنى احتمال يتنزل عليه المخالف ولو
لم يكن ظاهرا او لا يمكن فعلى الاول نقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله
على محمل صحيح يناسب كلامه وان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في التهذيب لغرض
دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه [illegible] الا ان لفظ الاولى في كلامهم يعطي
الوجوب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل اللفظين على احتمالين بحيث لا يوجب
طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل
بمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤول الى الخروج عن كلام
الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب
فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص ونحوه ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان نعم
الامكان بملاحظة العرف [illegible] ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب
الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى
الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا اذا ساواه او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في
مقام الارجاع ايضا كانهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم
الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الضعيف واما ظاهر كلام ابن جمهور فيضعف ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ
عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح [illegible] الروايات الصريحة في
ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والتبادر من مضمون الجواب ولا يمنع الرجوع
في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر
ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها
التفصيل ايضا بخصوصه ان خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه
قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل
به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولو بالكلية
وفيه ما حققناه لك سابقا ويظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا حينئذ فكذلك فنقول
انه قد يعمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فليس كونه جمعا بين الدليلين
يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ التعارض انما هو بين ما دل
عليه العام من افراد الخاص وبين نفس الخاص فهو ملغى بالجمع فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال انهما
تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اسهل اذا لم يخالف المراد في نفس الامر
كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه القائل بالمنع فاحتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص بيان لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلان التخصيص

في الازمان فهو من افراد التخصيص او ان العكس في التخصيص هو اولوية تخصيص العام عن الغاء الخاص وهو موجود في النسخ
اما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب ان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة والخبر خاص الخبر
وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه و
اشتهر بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة لا سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من انواع
المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم
قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا ولاجل
ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي رجحنا التخصيص واما الثاني فلان المعتبر في الاستدلال هو اللفظ من حيث
الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع
فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الله مظنون وكذا الحكم
في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بالظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية
المخاطبين انما يتم بالنسبة الى من توجه اليه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما
كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع
بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا
يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة
عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا الحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها
او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا بد حينئذ من الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما ذكرنا
يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر للمخاطبين فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع
ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية فقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به ايضا
يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب
بان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية
ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء
بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك البناء على العام المخصص
بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر عموم الكتاب ولا
اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك
من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا واضعاف
ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله وكذا ربما كان
خبر الجامع لشرائط العمل ايضا موجبا لذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب
طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يجوز الخروج عن الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مخالفة ومعارضة
معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بخلافهم ونحو ذلك فهي على الاطلاق غير
معمول بها مع ان الظاهر ان المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان بعنوان سلب العموم ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب بالادلة ايضا

اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية
النفر وما آتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كرّ على ما فرّ منه وقد ذكرنا تمام بطلان ما قيل في
هذا المقام ايضا ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب
بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مجروحة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة واساقط
اما الجواب عن الثاني من الشق الاول من الترديد فبان المسلم من التخصيص الذي ندعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد
لا جميع افراده او ما يشملها ومن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من
النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص ثانيا وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض
المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكون في بقائه
علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه
لا معنى له في احكام الله تعالى وافعاله ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد
وهو ممنوع فان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في
ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما
ارجح وكون احدهما اضعف في نفس الامر عن الآخر مع عدم اقلية بالنسبة الى الآخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم
هو من شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فيبطل القول بعدم الفرق بذلك وقد يتمسك في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص
ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا
فلم يدل اللفظ انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة
الدلالة لنفي العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا
تحكم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تأخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون
بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي في البقاء ومن الامع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى
بان تخصيصه بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان هذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب
التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي
قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح **فائدة**
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او بتقدم الخاص او بتقدم العام او يجهل تاريخهما او
ان كان بينهما التاريخ لاحدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص
المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث اذ لا يصدق عليهما العام والخاص على الاطلاق بل عاما
من وجه وخاصا من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد يرتضم
يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما
متصف بالتفسير الاخر من استعداد البيانية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه بالآخر ليس
بالنظر الى ما هو بصيغة المرجحات الخارجية التي قد تقدمه على الآخر وايضا قولهم في الصورة الاتية بني العام على الخاص اتفاقا
او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الآخر فيلزم ان قطع

وبطلانها

ونحو ذلك لانهما ان تساقطا فلا يخفى وان اريد بناء احدهما على الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح كما مرّ في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث
محض العموم والخصوص فالاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الآخر
في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة
المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المعارضة وتعين رجحان احدهما على الآخر اولا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين
وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمّم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط
مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران
نفصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد التي ذكروا ان محققي الاصوليين استندوا في هذه المسألة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب بآية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكره
ابن الحاجب ومن يتبعه في مقام تخصيص الكتاب بالكتاب كلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك تمسكا
بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك ايضا
بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ويعني ان البيان منه ثم لا وجه للآية المخصوصة وبان بيانه مختص بالمشتبه
ومع وجود المخصص في الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي
واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بحسب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام
على الخاص بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان من مذهبهم اعتبار ابعد
الاجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا
الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها
ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى
على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات
فلا يعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك على ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب كلية اللفظ وافرادها بالحكم وغير
ذلك ثم خصصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظائره لا يصير حجة على احد واما
المحققون منا مثل العلامة في تهذيبه وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القروء وآية اولات الاحمال وكلاهما
من افراد العام والخاص المطلقين فان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من آية ذوات القروء مطلقا
ومنها انه استشهد بكلام صاحب [illegible] في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيه على المطلوب
وبالجملة لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة
فنقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القولين والفعلين او الفعل والقول مع احتمال ارادة القولين
المتصلين من دون تراخ ايضا بان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحكمية فالحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف
الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا فيرجع
الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم
فيهما والعام المتأخر ناسخ لنا ما مرّ مرارا من الفهم العرفي والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز
في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق للكتاب
ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة ونحو ذلك وفيه ان البحث

منعقد بملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص
اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع فيه وقد ظهر لك من اتفاق العلماء الا من
شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص ينفتح لك بطلان تعميم البحث
بحيث يشمل العام والخاص مع قطع ما ذكرنا سابقا في القسم الثالث وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام
المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير
البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا ع فانه اذا كان الخاص من كلامهم فيلزم
وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا ينظر اشكال اخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم
عدم جواز العمل باخبار احاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية دائما للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه
مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل لا
بمجرد تراخي رواية الامام ع من حيث هو عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا مؤسسون للشريعة
فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم
بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يسلم عقلا
ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدك الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين و
اخفاء فانه شمم بيان لغايته عند انتهاء المدة وبذلك يظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا و
الحاصل ان الائمة ع يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تع
في كتابه وما رام النبي ص من سنته فحالهم مع الامة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفا
المدقق الشرواني في حاشيته القادسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امام و
تاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور
كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم
يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور وقد تاخر بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون
من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا
لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل
حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين فيرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث
وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد
الشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين
الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص وان كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به ونحو ان
كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب
التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه
هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانه
لو لم يخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة وبيان الملازمة ان دلالة الخاص
على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل للمجاز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة

ببيان الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس بترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في انتهائه
انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور التعارض وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي
الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا مثل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة اذا اراد انما يكون فيه الخاص خاليا من جهة
عموم ما كان نجسا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وتبعه الفاضل
المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من بعضه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه في عموم محل النزاع بل جعله مؤيدا
في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل التعارض بين العام والخاص المطلقين من بعض صور التعارض
بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي
الغاء الخاص دون العكس جاريا في المتبائنين وهو مما لا يساغ لتعلق العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع
الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل فنقول ان عموم الخاص لا ينافي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من
الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الخاص في الحقيقي ايضا قائم وكذا
في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان
المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائلون بالنسخ بوجوه الاول
ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى اخر الافراد وكما ان هذا
ناسخ فكذا ما هو بمثابته والجواب بالمنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال
غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فيتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه
ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم
لان وصف البيانية من حيث هو يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر
عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب
الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص
اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان اطلاق الكلام في
هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح
من المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فالاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل
من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فلا اشكال الا فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في
صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار
الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وقد تصدى لدفع هذا
الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينفي الشرط فينفي المشروط فيتعين التخصيص
معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل
وما يقال ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت
العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان يقال بتعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون
الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به لان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى

ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى انا نعلم ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت
التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب وايضا فالمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فحال وجوب تقدم
الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ للتردد الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا
ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال واثر ذلك في اخبار ائمتنا ع غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم
كما اشرنا سابقا الا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما ورد عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ص ومعاملاتهم بما انه في الكتاب
والسنة نعم هم ع ربما يقولون ان هذه الآية نسخت بهذه الآية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت ظاهرا
ما وقع في زمان الرسول ص واما الاخبار النبوية فقد قل فيها جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد رحمه الله ان تاريخ نزول آياته
مضبوط لا اختلاف فيه وتلك النسبة الجميع على نظر

الباب الرابع في المطلق والمقيد

قانون المطلق على ما عرفه اكثر
الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو
المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي
والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد
حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة
وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الا[illegible]
وتحقيق الجمع بين التعريفين بلا خطاء الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حقيقة الجنس
لا نقل الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهوم فيظهر لك ما فيه مما حققنا في مبحث جواز تعلق التكليف
والاحكام بالطبائع ثم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق
الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في
السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات وعلم تعريفه وما اخرج من
شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج من هذا الشياع والنسبة
بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على رجل دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول
وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما يشير اليه [illegible] ما مر في احكام
العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وصور واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير
ذلك يجري هنا ايضا ونزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون
المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم هاشميا واكس هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم هاشميا
اطعم هاشميا هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية
التيمم على اليد في آية الوضوء وقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى
اثبات العلة والعمل بالقياس وهو مبني على منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا
امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل
منهما الا اذا كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان
العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم

عدم العتق

عدم العتق ح تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضاً واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او
يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة ثم يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان
سواء تقدم على المطلق او تأخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخاً فههنا مسئلتان
الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونه بياناً لا نسخاً لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام
على الخاص لشيوع التقييد وشهرته وعدم مجازيته ونهاية مرجوحية في العرف فانه في الحقيقة ايضاً نوع من التخصيص كما سنشير اليه
واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم
لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا ولنا ان نسند هذا المنع فقد يقرر
بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب يعني حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا
على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى
التخييري المصطلح لا التخيير الذي يستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كلياً فالتخيير فانه كان مستفاداً من الامر بملاحظة
بانضمام حكم العقل ايضاً وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير ويتوجه عليهما ايضاً بان حمل
الامر على الاستحباب مجاز جزماً وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازاً مطلقاً بل هو حقيقة
كما صرحوا به وتحقيقه انه ان اريد بذلك تجرده عن الملابسة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلا وجه له
وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان الاستعمال ليس الا الاستعمال
المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب
اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق
الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بياناً للمجمل
يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازاً في معناه فكيف كان فلا يخرج عن
المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بياناً للمطلق والعام وتفسيرهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فمعلوم
ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره بعضهم وقد يعترض عليه بانه
لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل
به وفيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال
الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بمعين
رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين
وتساوي الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس ههنا قدر مشترك يقيني حكم بنفي
الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تمايز بينهما قلنا تأمل والثالث
ذكره سلطان العلماء انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه
فلا يجب ان يكون مجوزاً حتى يحصل ذلك بوظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى
ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه وما يصلح للتقييد بل للمقيد في الواقع الاترى انه معروض للقيد كقولنا رقبة مؤمنة

وان ظاهرت فاعتق رقبة

على الاطلاق قدر

انه لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح
لاى رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما
ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضى
ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج من الظاهر وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين
الامرين اعني اى فرد كان على البدل والقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط كما مر
وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باى فرد كان منه وان كان بعضهم
حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اى فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باى فرد كان منه وايضا الاصل
الذي هو عدم التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى التقييد والظاهر ان مراد القائل هو
الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة اى فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما
كان مدلوله متعينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر
يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي
على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا له من الشارع سواء فاد ذكر التعيين
او فاد قد وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا
لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما وقع استعمال
مطلق وارادة فرد معين واقعي منه ولا يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور
القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون
المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة
وفي مثل اشتر لحما اذا اراد فردا منه اى فرد يكون ومآل الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما
باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل
المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء مؤمن
من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر لا يخفى
وقوله لانه لا نزاع انه معروض للقيد فيه ما لا يخفى لانه لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا
المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا ومجاز
هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو
ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة
لكنه يقال له المطلق اذا استعمل وحده ويقال له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود
المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا كلاما من المحقق البهائي في حواشي
زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال يظهر ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قيدوا المطلق بمفهومها
في نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به
المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال او لا نحو

جاء العلم

جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة
على ارادته ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة ليس بحجة كما نقله شارح طاب ثراه في نهاية الاصول
فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يحتجون بكلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لو افقهم في حجية ما اذا كان
في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب
كيف لو ان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض كلا وفي هذا
الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان
عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجود عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجود عتق
المؤمنة وحصول الامتثال بوجود الطبيعة في ضمنها لا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان به تشريعا محرما
فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد واما ان قوله اعتق رقبة مؤمنة يدل على ان المراد منها
ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان ... الاعتراض في الجملة ولكنه
لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير حينئذ القطع مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن
هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان
وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك
نراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وقد ذكرنا ما عندنا على هذا الاتفاق في ابتداء قانون بناء
العام على الخاص فليرجع اليه واما خصوص الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب فيعقبه انه يفهم منه قبول
التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه ولا يحتاج الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص
بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ره ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يجعل الا انكار انها
لا لاجل ... وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح ترجيحا لجميع موارد المفهوم
ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما انحصر فائدة القيد في اعتبار المفهوم فيمنع الانحصار فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل
بحمله على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه ثم
ان ... على المقام الثاني فانه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال
باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة
تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تأخر عن المطلق
والتكلم انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا تتأتى بكون مغايرة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق
لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المغايرة ولا يلزم منه شيء لا تأخير البيان عن
وقت الخطاب لا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد
ان يراد منه المقيد من دون دلالة لزوم تقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد
يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون
مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشائع المتبادر وهو ما كانا متفقين مع اتحاد الموجب
حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا

واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وقابله بعضهم بقوله لا تعتق الكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكون امتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتبين فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة تماما مع اعتبار مفهوم الصفة اولا ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثر بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصلح المثال الثالث ايضا بارادة الماهية ايضا كما بيناه سابقا ولا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع ابقاء معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل قوله لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو من قبيل نفي المطلق لا العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح الخ ففيه انه ان اراد ان كاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فان اصل العتق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه والضرورة لا بد ان يكون مراد من بدل المثال بذلك غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثبات مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق ويكفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاحكام في الشرع والعرف اذ المقصد من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصد بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي يقتضي العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى ح كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداه من العبيد فهو وان كان يتم في مثل المثال لو كان ما عدا المكاتب لغير مكاتب لكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا صيدا ما الا ان يخرج ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب الحمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عامّا وخاصّا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك ويجعل ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده

الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب اصحابنا فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه في كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وتحجروا لا يليق بالذكره والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمأول

فالمجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فيحتمل بغير بيان ما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال

كالمشترك او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اذا اراد منه فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وفي ذلك ما في الاخبار مثل جاء
رجل من اقصى المدينة وما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والمصدا
بنظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سبق انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما ظاهر و
مرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني ومرادهم بالظاهر هو الظاهر على الاول
وفي النظر الاول فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا و
كون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند
المخاطب فهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام
ونحو خاص من المطلق ولكن المتكلم يقترن ببيان تلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ح بلا تامل لا يترتبه الظاهر
فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي ولكن لا ولحصره وحصرا
باعتبار امكان صدقه على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر لا غير والحصر فيه انه يرجع الى الاشارة الى القدر
المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فان الاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك
اراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فهنا الحق معين لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق
انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازات اذا قام قرينة على نفي الحقيقة ونشاء ومن مجاز مردا واما
المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المراة او
باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل فاقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها
وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدم شيئان يصلح رجوعه الى كل منهما مثل ضرب
زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب ولزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم
ان التكليف بالمجمل جائز عقلا واقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة
والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج
الى الذكر وقد سمعت بعضها وسنسمع شطرا منها في مقامه الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في
اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها
وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد ره مع تحرير
منا ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منها كما يقال توضأت يدي في الماء اذا غمستها الى الاشاجع والى الزند والى
المرفق واعطيته بيدي وكتبت بيدي مع انهما انما حصلتا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك فان قلت قولنا
زيد يجري مجرى قولنا انسان كما انه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على
ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من جعل القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة
كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب كما هو معلوم بما ذكرنا انه اذا قيل فلان
بيده وجع يتبادر اي موضع من اليد به وجع لا اي يد منه به وجع ويصح الاستفهام بالنسبة الى البعض والجزء
انه موضوع للمفهوم الكلي الذي يصدق على مجموع تلك العضو كل ربما يستلزم لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء
لصح الاستفهام بانه اي الابعاض وعن القطع الابانة والمفاصلة والابانة ويمثله في مقابل اليد بين زيد لان الا

لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للغالب نحو الفضل كما يضيء طلب تركيبها
مثل اليد فيقول قبلت زيدا او ابنا او اتاه وانما قبل وجهه او ضربت زيدا وانما ضرب رجله وهكذا اهل اللغات مرادهم في التركيب
في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون فا
الجزء لكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع
واطلاقها على الابعاض مجاز نعم هيهنا مضيء بعض فالحق فيحل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا
في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل انه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس
الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكن اقول لمن اشتغل في اول
طلوع الشمس الى الغروب بعمل بقصد فيه طلب انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا بيوم بعينه نفسه وكذا لو نوى صوم وكذا
لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس بحيث تلك اليوم من ايام الاقامة وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف
اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذا
حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك لو نذر ليلة في هذه الدار يراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعد
وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب يدا فلان انه
وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيدا وجرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يده من جسده
لا نتأمل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يشك في ابن كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك
يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد فلا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة
ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع من يده او جسده وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه
وكذا اغسلوا ايديكم لو لم تكن قوله الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن نقدم تحقيق الاجمال بينا اثمنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف
الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلعم بمسح ناصيته وعليه ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى
الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة مثل
مسحت رأس اليتيم بيدي فموجب ذلك في الآية مسح بعض الرأس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وقيل ان المراد هو
مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اتفق فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل
لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انها للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك بينهما كالقدر
المشترك بين الليل والنهار والاشتراك خلاف الاصل فيتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض منهم من قال اذا
دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل
البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه
للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي
وابن كيسان ونقله صاحب القاموس من معانيه وكلام ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع
ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع ناطقة بذلك الثاني اختلفوا
في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي
فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة

والصيام

والصيام او لغوياً اذ لحكم ولعدم لا للاجمال وان كان لغوياً فالاكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر
واحتجوا عليه بما عرفت ونوضحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات فلما قلنا بانها حقيقة
شرعية في الصحيحة منها فلا ريب في صحة نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية ايضاً لمنافاته وجود تمام اركان الصلوة
التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ثم فانا
لو حملنا على المعنى الحقيقي فحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم امكان اعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار
ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك ليس كونه مما فقد مع ثلاث الاركان من مثل الطهور والفاتحة
شرطاً او جزءً والا لما صح نفي ذات فعلم بذلك النفي كونهما شرطاً او جزءاً ايضاً فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن
من قبيل العبادات اركان ولم نقل بكونها اسامي للصحيحة بل تكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي
لهذه التراكيب هو نفي المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه وهو ابعد
عن الفائدة بالصحة اذ كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساو في الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك
فالامر مردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال لكنا نرد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي
الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضاً اقول وبما حققنا في اوائل الكتاب
تعرف انه لا حاجة الى التمام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الشرع الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك
باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف وكذلك نقول هو العمدة
اذ كان بلا منفعة فالمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة فيه لتناقض
ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان ادعى
ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان
اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راى احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد فلنا لا نم التردد
وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة
في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا
فلنا نم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ونظيره حجة المفصل وجوابها
مما تقدم بالتمام واتكلم ان المفصل من يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الثالث اختلفوا في
التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام
وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا
عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب
من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد
يتصف بكونه ماكولاً وبكونه مبيعاً وبكونه مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وغيره
الشرى وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملاً على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم و
الصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة تلك القرائن
المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوهما والقول بان المقصود منها ذلك لا يعقل الا بارادة بعض انواع
منها لنقصم مقابلة المراة بالرجل وخلقة النسوان فيصح ان نفي المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام

والبنت بعد ان قرينة على ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من جهة النكاح فيشكل بهو في ذلك وكذلك الميتة في
مقام ليه وظهر فيه بينة على ان المراد بيان المأكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم منها وبه
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت وكل كلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال والظاهر ان
مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال لا في مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز
نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة معها ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بجعلها اقرب
لئلا يلزم العبث في كلام الحكيم وعراؤه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار
فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار
خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي تندفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال و
اجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لانه تظهر بما هو المتعارف في العرف بترجيح ذلك اقول وقد عرفت ما في
ذلك فالمتبع في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد الافعال فحملها على الجميع اذ لا يرتفع الضرورة الا بذلك
نعم لو كان هو يرتفع باضمار البعض مطلقا ثم **فصل** المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة
وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فانه في شمول علمه تعالى بكل الاشياء بنفس اللفظ لا
بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص فيه مع انضمام الخارج اليه يصير نصا
لكنه ليس مقتضى اللفظ وقد مر في الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال
كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة
واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان مأخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرق
بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك
اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول فمعناه ح العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ
الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع الخ فانه بيان للبقرة
في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المأمور بايتائها
واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد
ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين صلى الله عليه وآله الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ترك
في الثانية بعد قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما
فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مثلها لما فعله مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس هو بيان قولي لافعال
الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مبني
مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالفعل يحكم بانه بيان له والا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة
فجوز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب التطويل فيتأخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد
يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تأخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فان
احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تأخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه
وثالثا انه لا منع في هذا التأخير بما اذا كان لمصلحة وربما ان امتناع تأخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم
اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض **فصل** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تأ

بيان المجمل

بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه أقوال ثالثها المشهور
الجواز وفصّل بعضهم فجوّز في غير ما له ظاهر وأما ما له ظاهر كالعام والمطلق والأمر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تأخير
البيان رأساً وأما مع البيان الإجمالي فلا بأس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تأخير البيان في المنسوخ أيضاً فذهب إلى
لزوم اقترانه بالبيان الإجمالي بأن يقول وقت الخطاب أن هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للإجماع من العامة والخاصة
على عدمه بل جعلوا تأخير بيان أن الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقاً عدم المانع عقلاً ووقوعه في العرف و
الشرع أما الأول فلما سيتبيّن من ضعف ما تمسك به المانع وإمكان المصلحة في التأخير مثل توطين المكلف نفسه على
الفعل والعزم عليه إلى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه أسهل بل قد يكون التأخير أصلح لأن مع اقتران
البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه إلى وقت الحاجة سهل وأما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف
به أشق مما هو مراد في نفس الأمر فيوطن نفسه على الأشق والأسهل مع أن المطلوب منه هو الأسهل وفي صورة اقتران البيان
بإرادة الأسهل لا يوطن إلا على الأسهل ولا فرق في ذلك بين الأوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض العامة
بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فقط من عدم جوازه في الأخبار والحكايات نظراً إلى أنه لا يعرف لها وقت الحاجة بل المراد منها
التفهيم ولا بد أن يكون مقترناً بالخطاب وإلا فلا وجه له إذ من الجائز أن يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل أن يعتقد على ما هو ظ
ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تأخر زمان الاحتياج إلى بيان نفس المراد والعلم بأصل الخبر وحصول فائدته
مثل أن يقول قتل فلان فلاناً مع أنه ضربه ضرباً شديداً إلى الأجل فيعذب أبويه ليأسروا ويتوبوا ثم إلى الأجل فيفرح أعداؤه ويحزنهم ثم
يبيّن أن المراد الضرب الشديد وأما الثاني فلكثرة الحاجة إلى البيان أما في العرف فلأنه يصح عرفاً أن يقول الملك لأحد
من عماله قد وليتك البلد الفلاني فاذهب إليه في وقت كذا وسأكتب إليك كتاباً فيه بيان ما تعمله هناك وأرسله إليك
بعد استقرارك في عملك وأما في الشرع فمنها قوله تعالى ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي وما لونها ولم يبيّنه ثم بقوله بقرة
لا فارض ولا بكر إلى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل إنه ليس من هذا الباب لظاهر قوله إن تذبحوا بقرة فإنه يفيد
التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فإنه ظاهر في تقديمهم على الفعل وإنما السؤال تعنّتاً فشدد الله عليهم ونقل عن ابن
عباس أنه قال لو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ونقل عن أخبار الرضا عليه السلام لو
عمدوا إلى أي بقرة أجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم أقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتأخرة وقوله
ما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال أو من جهة عظم ثمن البقرة فقد روي أنه بلغ إلى ملء مسكها
ذهباً فأرادوا أن لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتهامهم لموسى حداهم عليه وأما قول ابن عباس فعلى فرض
تسليمه لا حجية فيه وأما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الإمام عليه السلام وبما في تفسير علي بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام وغيره أيضاً
ومنها قوله تعالى أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مع تأخير بيان تفاصيلها من الأركان والمقادير واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن وأما بيان الفا
في تأخير بيان ما له ظاهر فيجيء وأما وقوعه في العرف والشرع أيضاً فأكثر من أن يحصى منها الآيات المتقدمة في
حكم السارق والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للطائفين لبقائهم إلى آخر الامتثال جامعاً للشرائط
مع أن الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة إلى غير ذلك واحتج المانع مطلقاً أما على
عدم التأخير في المجمل فبأنه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه
منع الملازمة للفرق بينهما فإن خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من أصناف الكلام وضروب القول حتى

انه لا يتميّز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذمّا ثناء او شتما بخلاف المجاز فانّ المخاطب يفهم انّه يريد به احد معانيه المحتملة و يوطّن
نفسه على الامتثال باتيانها بعد ان يبيّن له انّه مراد ولو فرض في خطاب المجمل بالنسبة حصول فهم في الجملة للسامع بقرينة المقام
يبيّن له بعد ذلك يعتبر له فلا نم بطلان التالي ح وامّا عدم الجواز فيما له ظاهر فيما احتجّ به المفصّل ولم نذكره و تجيب عنه و احتجّ
المفصّل الثاني في المجمل فيما بيّناه فيما اخترناه وامّا على عدم جواز تاخير بيان ماله ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة و
هو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل في ذلك دلالة له على غير المراد لانّ الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي وامّا
المجمل فلمّا لم يكن فيه مرجّح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي و يتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع
فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة
وبانّ الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصّصا و يتبيّن في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحال
شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاوّل انّ مناط لزوم القبح من جهة الاغراء بالجهل وهو قبيح و هو ممنوع كليّة
لكثرة الغايات وفوائد التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل انّ التكليف انّما كان بالمقدّمات
وجزعه انّما كان من جهة خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق بمدح ابراهيم بذلك المدح وقد مرّ الاشارة الى ذلك
والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حققنا في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط
فلو كان مصلحة في توطين المكلّف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة و يحصل
له هذا الثواب ثمّ يتبيّن له انّ المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانّه
يلزم حيث ينتفي احتمال التجوّز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مط وقد فرضنا عدمه وما
قيل انّ الاصل في الكلام الحقيقة معناه انّ مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام و تجرّده عنها يحمل على الحقيقة
لا مط الا ترى انّه لا يجب حمل اللفظ على حقيقته حتى يتمّ الكلام وانّه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة
المتعقبة بمخصّص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع انّ العقل يدلّ على تخصيصه فثبت
جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوّزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع
المخصّص فكما انّ احتمال وجود المخصّص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة
يوجب ذلك وفيه انّ الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظنّ والظنّ والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب انّ
احتمال التجوّز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظنّ بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وانّ المراد هو الحقيقة
وقد صرّحوا بانّ معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختصّ به وما
استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لانّ وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما
يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهّم بل
لعدم غلبة التشاغل في ذلك وامّا الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انّه غير
مضرّ لانّ اعطاء العقل المكلّف رافع للاغراء وهو كالقرينة على ارادة التخصيص فانّ العقل والشرع متطابقان يفسّر كلّ
منهما الاخر ومع عدم تعقّل المخاطب فلا ريب في قبحه الّا ان لا يتعقّل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في
عدم الاغراء ولو فرض تعقّله للعموم وعدم تعقّله للتخصيص الّا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب
ويلتزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مرّ وامّا تجويز اسماع العام المخصّص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان ممّا
خوطب المخاطب من لسان الشرع مواجها له مريدا افهامه والعمل به على مقتضاه فعلا وفعليّا للغير فيجري فيه ما سبق من عدم

جواز تأخير بيان المخصص عن وقت الحاجة وأمّا عن وقت الخطاب فإذا أخّره فيلزم الإغراء جزماً لأنّه يحمله على ظاهره فالتحقيق
في الجواب منع قبح ذلك الإغراء حتى يتبيّن له المخصص إمّا بذكره له قبل وقت الحاجة أو إعانته على السؤال أو اصل او كتاب وأمّا
إذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي الصرف والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه أحكام الخطاب بل
مخاطب بالأخذ من العالم وكل من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج إلى العمل به وأمّا إذا كان العام من باب الأدلة الواردة من
الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة إلى مثلنا على ما هو التحقيق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج من محل النزاع
فإنّ الكلام في لزوم الإغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العام الذي أسنده أو بمعناه مع ما يقتضيه سائر
الأدلة التي لم نعثر عليها وهي في الأصول يقيناً أو ظناً لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص
في الأصول فخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الأدلة ولا إجمال في هذا الخطاب ليس من باب الخطاب على إرادة ظاهره وإرادة غيره
أيضاً وهذا الفرض الحاصل في زماننا الآن هو أيضاً قد يحصل في زمن الأئمة إذ ليس كل أحد في زمن الأئمة يسمع الخطابات شفاهاً
عموماً كان وخصوصاً بعنوان أن يراد منه فهمه والعمل به بل الأئمة كانوا يقررون أصحابهم على العمل بما يفهمون من مجموع
أخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي وغيرها فالكلام في الأذهان بكون العام
باقياً على عمومه إلاّ في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاهاً مما مرّ تأبيد الإبهام مع قصد
إسماع مخصص وما نحن فيه من قبيل الأول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع أنّ الشيوع والغلبة
في التخصيص لا يلزم إصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب إلا لبس الغافلة التي يوهمه الأمر وهو أنّ مجرد احتمال التجوز
يوجب التوقف عن الحمل على أصل الحقيقة مع أنّا قد أشرنا في مبحث البحث عن المخصص أنّ البحث عن المجاز معنى والبحث عن
المعارض معنى آخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاماً كان الدليل أو غيره من الظواهر مثل
الأمر والنهي غير التوقف عن حمله على إصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي أورده المجيب من
باب الأول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه أنّ المنسوخ لا بدّ أن يكون ظاهراً في الدوام وإن كان عن
القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة وبعد مجيء الناسخ يعلم أنّه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم إلى القول
بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الإجمالي وهو باطل فأمّا الجواب عن قوله إنّ الخطاب وضع للإفادة إلى آخره فهو
منقوض بتأخير بيان المجمل وثانياً بأنّ الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت
وجوب البيان في المجمل وغيره علمت أنّ البيان إنّما يجب لمن يريد الله تفهيمه الخطاب دون من لا يريد إفهامه للزوم التكليف
بالمحال لولاه في الأول دون الثاني ثم الأول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب إن تضمن فعلاً كالعالم في الصلوة
فلا يراد منه إلا معرفة المقصود لإرشاد الغير كمسائل الحيض له والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب أيضاً كالعوام
بالنسبة إلى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة إلى العوام ومسائل الحيض بالنسبة إلى النساء
وتعلّمهم الأحكام من العالم **قانون** قد عرفت بعض الكلام في أقسام المحكم والمتشابه وتعرف معنى المأوّل أيضاً ونقول
هيهنا أيضاً الظاهر ما دلّ على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالألفاظ التي لها معان حقيقية إذا استعملت بلا
قرينة التجوز سواء كانت لغوية أو شرعية أو عرفية أو غيرها ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما أشرنا إليه سابقاً وأمّا
المأوّل فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وإن أردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية
له والقرينة إمّا عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ومثل يضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء وأمّا لفظية كحمل
آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات

فقد اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالآية تصلبهم وردع لما اعتقدوا انه يجوز في تلك بل انه يصرفه
في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصصة
بالسنة والاجماع ونحوهما وان شئت جعلت المجازات كلها من باب المأوّل بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء
قارنها القرينة او فارقها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأوّل وهو بعيد
والتخصيص ولكن يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والمأوّل ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد
في الآية ليست مجازا بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة
على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رأيت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجازات التي
لها ظاهر وقد تأخر بيانها عن وقت الخطاب تأويلات وكذا العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل
احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر وارادة اخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم بها فقد اختفت علينا ولا يجوز
ارتكاب التأويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يقوم عليه دليل يترجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في نفس
الرجحان فالمرجوح ايضا يتفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه و
تفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واستعداداتهم وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احد
ظاهرا وعند الاخر مأوّلا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون اقسام التأويل قريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا
فائدة في التعرض لها والكلام عليها

الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد

المقصد الاول في الاجماع

فائدة الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حجيته مورد وقد اختلف
العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف حد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب
مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم
اعتبار وفاق العوام والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما
الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون
واما ما ذكره العلامة ره في […] القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا ص فقد نقل المحقق البهائي رحمه الله
عن والده عن مشايخه رحمهم الله ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني
لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط
اجتماع ما مضى وما يأتي لانه لا يتحقق بعدا اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم ويتفق
يوافق ذلك مع ملاحظة العامة ويرد فقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة
المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه مأخوذ من نبيهم ثم ان
اصحابنا يتفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر
العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع
وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة
الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمد
في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأي رئيسهم المعصوم
ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجمع علماء امة النبي صلى

على قوله فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت قوله
لهم فان قيل لو علم انه قائل بمثل ما قال به باقي الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق باقيهم فالمعتمد هو قوله لا الامة
بل انه موافق لهم قلنا نفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي بما علم قوله فيه بالتفصيل
فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك نظير الكبرى في الشكل الاول فانا نعلم بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل
حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتسننة على اهل الاستدلال وبهذا
يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم و
امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب في مذهب اتباع المذهب وسيجيء تمام الكلام
وبالجملة فمناط هذا التقرير في حجية الاجماع انك علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد صلى الله عليه وآله متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان
الامام في جملتهم فهو حجة ومناط هو ملاحظة اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لا مع العلم الاجمالي
ولو بقطع النظر عن اعتبار وجود مجهول النسب بعين العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى لعلمهم انه يريد ومن مجهول النسب فان و
حاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا على هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق
الجميع اجمالا فهو المطلوب كذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن
الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل واما ما قال بعضهم
ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر
ومنها ما اختاره الشيخ ره في العدة تبعا لما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا
ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان
الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ونتيجة
هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجدت الامامية على قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له
مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فانه يقال انا لا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم
يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع
متعددة من عبارته في العدة وهو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول
ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب
ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال ايضا في ذلك في مقام آخر وهو فيما
لو اختلفت الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا او لو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه
احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال انه متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام
دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف
في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يجب على الحق الذي فيه من الكتاب و
السنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه
معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان
القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين رواة
اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ ره ليس الا الاجماع على الخطاء لما كان

باطلا لوجب على الامام دفع ذلك فعلم انهم بنقص الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلام المرتضى لطفية الداعي الى
نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل فلذلك لا تتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا
عليه والمحقق الطوسي في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه عليه السلام الابلاغ والردع عن الباطل ان لم
يمنعه مانع ولم يثبت حكمة في غيبته واستتاره لانا نظم ونعتقد ان هذا القول للسيد المرتضى ره فقال ولا يجب عليه الظهور
لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه
ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده فحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره
في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا هذا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود
الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود في حجابه
عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف بينهم لبقاء علاجهم وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلاف
الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء ثم قد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا
من ان عدم اظهار المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة
لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقريره كل الشيعة على امر مع ان
الحكمة اذا اقتضت بقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر
بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا
يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الروايات الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية فيه
وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم رفعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلاف
بانه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد وبآخر لمجتهد آخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته
اقول كيف ... تعين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا انسب لعمهم المكلفون فلا يرد نقض
العامة وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا
علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو
لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتأخر عنهم في المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في
الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث وانه ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه
خطاء وغفلة ومع ذلك فنقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا
القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل عليه دليل لمن بعدهم لا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة
لانه لا يمكن ان يثبت دليل يرجح على الشهرة وهو لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضا الامام
بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان مجهول النسب فيجوز
رضا الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجمع
عليه جماعة ورضاه على هذا الاجماع لا يستلزم الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم
اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن ان يتم هذه
الطريقة فيما لو اجمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكانوا على قولين او يلتزم بالاتحاد مثل قوله عليه السلام
... على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم

الاجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف لكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها ويأتي الكلام فيها مع
انه يمكن استعلامها بالطريقة المذكورة بمقتضى اجماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها ايضا الثالث ما اختاره جماعة
من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف
لهم وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة اقوال بعضه كما لو فرض ان فقهائه الذين هم ثقات عدول لا يروون الا
عن رأي فقيههم ولا يعتقدون الا عن معتقده فاجمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالف
لاحد منهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادقين من قبيل
زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي ويزيد بن معاوية العجلي والفضل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم
من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة
لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا
ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحجيته وانه
ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه آخر وآخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم
يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأي امامهم واما اذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه
في كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا منهم نفوا الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا ادعى
جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك التقوي وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف ما دل
عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا اكثر منها واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر
ضعيف غير ظاهر الدلالة منقطع فاشد الوضوح واما اذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في
اكثر المسائل ونقل ما يوجد خبر ضعيف في بعض [illegible] وملاحظة شدة اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا
بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان
كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر وكيف لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه
لامامهم ومذهبهم الواجب الاطاعة على مقلدهم سيما ولا يجوز العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلول
النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط
بالمناسبة الخفية واستنباط العلة بالترديد والدوران وتنقيح المناط وغيرها [illegible] ذلك يكاد [illegible] لا
بنحو منكر والجواب بل الظاهر انحصار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا ينافيه [illegible]
الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس للحدس القريب كما يحصل في ضروريات الدين والمذهب
كوجوب الصلوة والخمس ومسح الرجلين [illegible] المتعة يجوز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير
بعض احكام النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دينهم ومذهب امامهم
كثرة التظافر والتسامع فكذلك يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى
اهل هذا الدين والمذهب فان الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكما يمكن حصول المسبوق يمكن
حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجماع طائفة يقول بعضهم او مع انضمام بعض القرائن
على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضر مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب في العلماء بل
نفس الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا [illegible] لا فرق بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط دخول المعصوم

فى غير بعضهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر فى افادة المطلوب فان قلت اشال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين

او المذهب قلت هب انك كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يلتبس عليك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاسمع لبعض الامثلة

منه على البحث تقول هب انك الى من نوده ذلك على نجاسة الفكر من الكلاب بالاتفاق مثلا دواسرابن من البول انه

يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان فعليهم ذلك اهل الفضول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد

عن المتواتر فان تقول انهم قالوا فى ذلك هذا القول من غير دليل فقد حجرت عليهم جدا فان قلت دليلهم فى

الاجماع من اينا او عقل وغيره فان بان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل جميع العلماء فى جميع

الاعصار والامصار على ذلك مع اتفقنا المتكونين على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب

والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم لتتبين ان على نجاسة ابوال ذوات ما لا يؤكل لحمه مطلقا

بقوله اغسل ثوبك من ارواث ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا اللفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا

او وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات كالاواني والفرش وغيرهما وكذلك البول

غير الروث الى غير ذلك من الملاقيات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة فى هذا الحكم هو النجاسة

فليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد وكذا البول والروث وكل غيرهما من الملاقيات وكذلك فى مسئلة

نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسة وببعض الاناء الخاصة

كالكلب والماء الذى يلغ منه فى الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل على بعض اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه

كالجرد الميت والعذرة فى الماء مع ان فى الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهى عن الوضوء وفى الثانى من جهة

الامر بالتوضؤ مع ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهى عن التوضؤ مع ذلك العلماء يفصلون بالعمل بالروايتين

ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين فى كل

شىء من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باى شىء يعتمد فى هذه المسائل فان كان يقول فهم كذا من اللفظ

فمع انه مكابرة وافتراء وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر فى الصلوة للرجل وجوبه على المرأة

وبعضهم من قوله اغسل ثوبك دون قوله اغسل وجهك عليهما وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما يليق بها

مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بيان المعسور او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية

من لا دراية له لا يفيد الف حكاية بل يشكل باس ان نحقق المقال فى توضيح الحال لرفع الاشكال فنقول كل طريقة اهل

نبى فبعضها مما يتم به البلوى ويحتاج اليه الناس فى كل يوم او فى اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس

وامثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم

لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد يحصل له العلم بان هذه

الطريقة من دينهم والعلة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر فى ذلك فيما بينهم وبعضها ليس كذلك

يعتد به لندرته او ظهور تغافره وعناده فيها ليتميز بذلك الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التى

لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددون عند ذلك النبى والرئيس الذين هم الواسطة

بينهم وبينه غالبا يشتد ولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل والرجوع من يحتاج فى هذه المسائل الى الرجوع

بهم فيحصل لنا الاطلاع على اتفاقهم فى هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم بان طريقة

رئيسهم فكما ان البديهى ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر من دون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة

ذكر الخالف لو كان هناك مخالف فكلف في الاجماع الوجه هو ما خطر لنا مع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى
مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان ونقل وجود المخالف لو وقع في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي
ذكرنا في الضرورية بان يكون بحيث يثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم
الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رأيهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما سنقرره فيما بعد وبالجملة فكما يمكن
حصول العلم بضرورة بان الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالتظافر بين من تتبع
العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظيره ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما
لو جاءنا الاف رجل من عسكر واخبروا بوجود عسكر فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج الى
الى تتبع واعمال روية كقوله انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان الفقيه قد يكون ذلك قول النبي ص مختص بالعلماء بل
ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة وهناك التظافر الى كثرة الرواة والنقلة وهنا
الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه ولنعلم اولا انه
لا حاجة لنا الى التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فالدليل على
حجيته عندنا ايضا ولكن نتعرض لذلك لدلائلهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان تفرع الامر والثاني اظهار ما يثبتوا به
حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن فوائد
منصبهم ودينهم فمن يلزمهم اما ابطال نظريتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم
او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يعتبر ان اثباته في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم
ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به ولكن
جمهورهم على حجيته واختلفوا ايضا في اعتبار زمان اجماع الصحابة واهل المدينة وعلماء الامصار واستدل القائلون
بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر باهم ما اظهره لا لزمنا فاما الآيات فمنها
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه
تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثانية فكذا الاولى وفيه
ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد واحد مما قبل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى
ضم غيره فيه [illegible] لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بل انه يحتاج ينضم الى مشاقة الرسول فلا يثبت الا به
والتمسك بما ان الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام
في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف
والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وانتم سبيل المؤمنين ايضا في حقيقته فمن ان يمكن اتباع الظلم
وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام ونقل عن بعض الاصحاب في هذا المقام ما لا حاجة الى
ايرادها والاوجه ان يقول المراد بسبيل المؤمنين الايمان [illegible] واما مؤمنين ويدل عليها ايضا ان مفهوم
اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم من ذلك وجوب على ترك التابعة
واسالة لا تقول ان ترك المتابعة ايضا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لكنا نقول التابعة امر وجودي يحصل بحصول
المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان الوسط
كل شيء عدله وخياره في اللغة من عدالة القصد بكونه معصوما عن الخطاء منهم قطعا وهو باطل وما نحن فيه كذلك

انا اجمعوا الا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص وفيه ح نظر لان التعليل بقوله لتكونوا شهداء على الناس ظاهر
في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع وكذا الامة مع ان المراد اما الشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار
فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا او انه في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم
وهو لا يستلزم حجية قولهم فالاية مشابهة للاية الثالثة فالاولى ان يقال المراد بهم ائمتنا كما تقدم في نظيرها فتامل فيه
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم
من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبهم فلعل
او ينقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم وردوا وارادة المجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة اسنده الى ... الآية
على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة قوله لا تجتمع امتي
على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه
اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادون عليه
ضلالا عن بقيتهم ولم يثبت كلا لانها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها لانها اما
اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات او لا
يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على رأي الاخر واخباره موافقة الاخر ونفيه بالاجماع
المركب وعلى القول بالفصل بعيد وهذا واضح الا ان تقول مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي
الذي يدعيه الخصم وثانيا ان اللام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز
اجماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم
كما يقولون به فهي من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب ان المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من
حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو تنبه فيه الى الكرم وسيجيء في مسئلة تعاكس شطري
الكلام في ذلك تفصيل يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقول بعضهم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع ولا
من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما اجمعوا عليه فهو
صواب فهو تقييد بلا دليل لعدم تبين العلو وجعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيد العموم
لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع
الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر في الخطاء كونه خطاء
ثابتا قبل الاجماع فالغرض نفي اجماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب و
ليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية والحاصل ان هذه الروايات وما في معناها
ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويشهد به ايضا ما رووه من قوله لا تزال طائفة من امتي
على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان تعبيره اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة
من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين فالحق هو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون
حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لان الاجماع من حيث انه
اجماع واما قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ففيه مع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها
معقول عندنا لا يصدر مثل هذا القبيح عن الحكيم ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق وبطل الكلام في البالغ تمام

واما الادلة

وأمّا الأدلّة العقليّة التي أقاموها على ذلك فأقواها أنّ العلماء إذا أجمعوا على القطع بخطئة المخالف للإجماع دلّ على أنّه
حجّة فإنّ العادة تحكم بأنّ هذا العدد الكثير من العلماء المحقّقين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرّد تواطؤ وظنّ بل لا
يكون قطعهم إلّا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نصّ قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف للإجماع حقّا
وهو يقتضي حجّيّة ما عليه الإجماع وهو المطلوب وأجيب أوّلًا بالنقض بإجماع الفلاسفة على قدم العالم وإجماع اليهود
على أنّه لا نبيّ بعد موسى وأمثال ذلك وردّ بأنّ إجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه
كثير وأمّا في الشرعيّات فالفرق بين القاطع والظنّي بيّن لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع اليهود والنصارى عن
الاتّباع لآحاد الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فإنّما يرد نقضا إذا وجد فيهما ما ذكرنا من
القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بأنّه لا حاجة في هذا الاستدلال إلى توسّط الإجماع على تخطئة المخالف لأنّه لو صحّ
لاستلزم وجود قاطع في كلّ حكم وقع الإجماع عليه وقد يجاب بأنّ كلّ المجمعين لا يجب أن يقطعوا على خطأ مخالفيهم بل ربّما
يكون كلّ حكم منهم ظنّيّا مستندا إلى أمارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتّفاق الكلّ ولذلك في الاستدلال إجماعهم على
القطع بخطئة المخالف لم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ثانيا بأنّه مستلزم للدور لأنّه إثبات للإجماع بالإجماع وردّ
بأنّ وجود هذا الإجماع الخاصّ دليل على حجّيّة الإجماع لاستلزامه ثبوت أمر قطعيّ يدلّ عليها كما أنّ حجّيّة الإجماع موقوفة
على وجود هذا الإجماع الخاصّ ووجود هذا الإجماع الخاصّ لا يتوقّف على حجّيّة مطلق الإجماع وكذا دلالة النصّ على وجود قاطع
يدلّ عليها لا تتوقّف على حجّيّة مطلق الإجماع هكذا قرّروا الدليل والاعتراضات والجواب ... إن كان مرادهم إثبات
حجّيّة الإجماع من حيث هو إجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح أكثرهم فلا يتمّ الاستدلال لأنّ مرادهم
إن كان علماء المجمعين حتّى القطع بخطئة مخالف الإجماع علماء الإماميّة وهم من الإجماع الذي يخطّئ مخالفه ما اشتمل
على الإمام المعصوم فلا ريب في حجّيّة ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجّيّة الإجماع من حيث هو فلا ينفعهم وإلّا فإن لم
يعلم دخول المعصوم أو علم خروجه عن الإجماع الذي يخطّأ مخالفه فلا نسلّم إجماع جميع العلماء حتّى الإماميّة على القطع بخطئة
المخالف وحينئذ يمتنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الإماميّة على القطع بخطئة المخالف وإن لم يعلم دخول المعصوم
فيهم فنحن نقول إن كان موافقة الإماميّة في القطع على الخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجّة
الإجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للإجماع المصطلح لا لأجل قضاء العادة بذلك فقد مرّ فيمتنع أيضا حكم العادة على ما
ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في أمثال زماننا حيث لا يمكن تحقّق الإجماع على مصطلح العامّة بحيث يحكم بكون الإمام
المنتظر منهم ويمكن في عصر النبيّ مع فرض عدم معصوم آخر ما لو انعقد الإجماع لأنّه لا يتحصّل ذلك عندنا إلّا أنّه مع أنّ القدر
المسلّم من قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتّى يمكن القطع بخطئة مخالفه والجواب
بأنّ الدليل إنّما هو في إجماع المسلمين من غير تقييد والشرط أنّهم خطّأوا المخالف مطلقا لا يجدي ما فيه فإنّ دعوى كونهم
قاطعين بخطئة المخالف لا يريد أن يكون قطعيّة ومجرّد ظهور اللفظ في إرادة العموم لا يكفي في ذلك مع أنّ المجمعين على القطع
بالخطئة لو ادّعوا ذلك في خصوص مثل هذا الإجماع الذي لم يبلغ عدده حدّ التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة
ح على ما ذكر غير مسموع فتأمّل فظهر أنّه لا يتمّ الاستدلال بناء على كون المطلوب إثبات الحجّيّة في الجملة إلّا مطلقا
وكيف كان فما ذكروه من الأدلّة من العقل والنقل لو تمّت فلا يضرّنا بل ينفعنا ولو لم يتمّ فإنّه لا يخرج من تأييد لإثبات
حجّيّة الإجماع وأكثر أدلّتهم مطابقة لما يقتضيه مذهب الشيعة في حجّيّة الإجماع يظهر لمن تأمّل فيها بعين الإنصاف
ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي أوردوها في المقامات الثلاثة المتقدّمة ملخّصا عنها فمنها ما ذكره

في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما من قطعي او ظني وكلاهما باطل لان القطعي لا اتفاق العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل
ولم ينقل فليس ولو نقل لا يغني عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم ولذلك
كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما قلنا الا لاختلاف الدواعي وقد يمنع حكم العادة
بنقل القطعي اذ استغني عنه بما هو اقوى منه وهو الاجماع فنقله مما لا يغني عن الاجماع لظهور كلال القائلة في تعدد الادلة
سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع فيصح استناد الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة
معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكره في نفي امكان العلم به وهو انه
لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم
مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة او الفتوى او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم انه حي او اسير في المطمورة او كذبه
في قوله رأى كذا مع ان العزم بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وفيه انه مكابرة
في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب
علماء الشيعة بان رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن
حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة بجميعهم في ذلك
فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك الا عقلي حتى نقول ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء
يجمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها
ما ذكره في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى
الله والرسول فظاهرهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانه بغيره
وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين
من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها
على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجتماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتقاد بل
في الاجماع اظهر منه في التواتر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فالحاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على
رأيه وقوله وجوابه انه وان لا يمكن الوصول الى شخصه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه وقد بينا امكان العلم الا
كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب اقوال شيعته كما يمكن ضرورة الحكم بديهيا في زمانه مع
عدم الاستماع من لفظه وبعد ذلك يعلم عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية
الاجماع والمراد انه حجة كما مر ومعتضده مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة
ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث
انه اجماع لا مطلقا مع ان وجود المخالف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدارك الحجية كما في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف
موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات
وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا
يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط هو
حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على مسلك القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب
بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا اماما

كلام منقولون

كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام منهم مع انه يحصل بتقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره عنه مع عدم
اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بانّ كل اجماع تحقق لا بدّ ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة
بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام
والنظري اليقيني مما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض آخر ومرجوحا عند بعض آخر اذ اسباب الحصر والتتبع
مختلفة متفاوتة الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان
ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا الحكم بوجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قال
بوجوبه وان شهر رمضان يثبت بالرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان
الحضور والغيبة فيتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقينيا او ظنيا واليقينيات مختلفة
في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بانّ الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بدّ ان يحصل
به العلم لكل احد ولا بدّ ان لا يوجد له مخالف ثم لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في
ذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع
الخطاء فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين
لها فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول
العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه مسلم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب
بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الآحاد عن الحجية لا يوجب عدم
حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذا المخالفة
الواقعة في سائر المسائل وسائر العموم لا يوجب عدم الاعتماد بما يحصل العلم تلبيه ما شاع بين الاولين اذا افتى
بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض
اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف في المهلة
للنظر او الاجتهاد لم يكن ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك
من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة
البلوى بالتكرر بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة التشكيك قال في كم المحقق امتناع العلم بكون المسألة اجماعية في
زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهد بالمجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث
يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بدّ ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض
اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى ولا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان بمثل الشرائع على الطريقة التي
اشرنا اليها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى
زماننا هذا الى اجماعهم وقطع ظهور المخالف مع قضاء العادة بان المصنفين ينقلون الاقوال حتى الاقوال الشاذة
النادرة حتى من العامة وسائر المخالفين لو كان قول في المسألة من علمائنا ينقلوه واذا نضمنا الى ذلك دعوى

جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن
موافقتهم لرئيسهم مما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي ولو وصلنا لظهر عدم دلالته على الحكم ولم يعتمدوا على ما
صدر من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وحكم
العقل فيها من هذا الباب مما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا
سواء استند لقبله الاجماع او لا وان كان من باب استنباطا او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق اولو
هذا الجم الغفير من الفقهاء المتباينة المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا واحيانا لا يعلم
بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص فهو المطلوب نعم يتم بطلانه الاشكال فيما لو استندوا الى ادلة غير معلومة
المأخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه
لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المتعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يتوهم بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق في
امر على امر شرعي وهو كون اليمين مثبتة بوصف المتممية فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل
من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه
غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا تقسيم على اختاره من الطريقة
لا يمنع دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل الاشكال في ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يقول كلامهم بما
ذكرنا سابقا من ان المراد من حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة
الاجماع ويكون في ذلك عدم معرفة آرائهم تفصيلا وان نعرف معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولعلهم منا
انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول
العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين
وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما
يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسألة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه
والظن ومراتبه بحسب المتتبعين فلعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه
والى ما بيّنا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقل في امر بعض علماء اهل الحلة في حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا يحصر العلم
بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسألة اجماعية من دون ان
ينقل بالاسانيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وعقل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك
لا ينافي ما ذكره بعض انما نجب اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة اراد حصول العلم بالنقل وانما ادعا
الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وفي سياق المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل
واحد من فتاوى العلماء المجمع عليها كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الا انهم صدرون ثقاة
وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل الثقة اما مرسلا او بواسطة مع ان ما
ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف بهم وهم امناء الائمة ونواب الائمة ومتكفلو
ايتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يطلقون في كتبهم الاصولية
الاجماع هو الاجماع الكاشف عن رأي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن العالم

نظير الفضلا

نظر في الغفلة والاشتباه عليهم لا منعوا خفاء الخلاف لا يوجب الحكم ببطلان في نفس الامر او بعدم جواز الاعتماد على الظن
الحاصل به او لم يرا حد ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباه ولو مع وجود ذلك
لا وجه لسائر التوجيهات الذي ذكره الشهيد في الذكرى انهم من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى
الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد
الاجماع الذي يعبر به مطلق مصطلح المشهور وكاستقرار البر آرا او ارادوا بالاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كحصل الحكم من باب الضرورة وكل ذلك بعيد لا
حاجة اليه فنقول وكذلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول
بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او
كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها

التنبيه الثالث

قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة
عن رأي الامام فاما لو اتفق جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ثم لم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما
قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع
عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من
الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرقة المحقة وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم
عليه وانهم لا يزيدون عما يعلمون من خلاف فان قلت يحتمل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فينبغي
فتوى اولئك سليما عن المعارض وكلا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون
بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل
فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع تعدد هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال
في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامونين على الظنون انتهى وشيخنا منزلة في صاحب الاجماع
استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارض
ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في

التنبيه الرابع

الذكرى الرابع في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في
الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولقوة الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى ويعني بقوة الظن يحتمل ان يكون
المراد به ان يكون الظن الحاصل من جانب الشهرة اقوى من الظن الحاصل من خلافهم ولما كان المفروض في المسئلة
عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره قوي ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ
النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والامر منه
والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل
العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل فيقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فالامر اقوى
سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح فيقوى حجية
الشهرة ويضعف الطرف الاخر وما اعترض عليه صاحب المعالم على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل منها نوع

هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعد زمانه وأكثرها يوجد مشهوراً في كلام الأصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه

في كتاب الرعاية الذي صنفه في دراية الحديث شيخنا الشهيد وهو أن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه

في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ

ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا أن مرجعها إلى الشيخ وأن الشهرة إنما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده

تأييداً لما ذكره من كلام بعض أصحابنا وأنت خبير بأن هذا الكلام في غاية البعد فإن توجيه كلام والده لا يمكن بمثل

ما نقلناه من الشهيد رحمه الله ولم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فإن ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند

الحكم ولا بأس ح بما يعينه لحصول الظن بأن قولهم كان من دليل شرعي وأما القول بأن كل مشهور بعد زمان الشيخ

فهو من هذا القبيل فلا ريب أنه في غاية البعد وإن أبيت إلا عن ذلك فإنا من يجوز تقليد الجماعة للشيخ مع نص مجتهدهم بحرمة

التقليد على المجتهد فمن جرأة عظيمة ولا ريب أن ذلك في معنى تفسيقهم مع أنا نرى مخالفتهم له كثيراً بل الكثير من مخالفة

القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة ثم إنا نقول إن كتب الشيخ كثيرة وفتاويه كثيرة مختلفة بل له

في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في أي موضع وبتبعية أي فتوى من فتاويه وتقليد أي كتاب من كتبه

قل ما يوجد قول بين الأصحاب إلا والشيخ موافق فيه فربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه في المبسوط وربما

كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج إلى البيان فإن كان اعتمادهم

على كتاب النهاية فسائر كتبه متأخرة عنه فهي أولى بالاذعان مع أن الشهرة ربما كانت موافقة للخلاف والمبسوط وإن كان

بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم

ولذا كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين أيضاً وجه لكونهم أدق نظراً وأكثر تأملاً وتبحراً فيقدم إلى من هو أفقه منه فعلى

المجتهد التحري والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات ونحن وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف فترجح

عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين أخرى تارة ووجدنا مشهور الأول مع الآخر تارة أخرى ووجدنا ما استقلالاً في الحكم

بالاعتماد على أحدهما كلام أما هو أن المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها

وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بأن الذي يقول به القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم

عدم حجيته هو الشهرة في المسألة الأصولية وهو عدم حجية الشهرة ولا منافاة وبطلان القول بابتناء المسألة الأصولية على دليل

عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الابتناء على الخطاء في الظنون وهو لا ينافي ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم

إلا ما أخرجه الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرها فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي أقوى من الظن

الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس يطلق الإجماع على غير مصطلح الأصولي كإجماع أهل العربية

والأصوليين واللغويين ومثل قولهم أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولجماعة الشيعة على رواياتهم ونحو ذلك وهذا ليس

كاشفاً عن قول الحجة لكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الإجماع المركب

عندنا سواء كان مركباً عن قولين أو أكثر فلا يجوز القول الزائد على ما أجمعوا عليه فنقول قد يحصل الاختلاف بين حكمين

أو أحكام متعددة من الأحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب أقوال الأئمة ثم حكم آخر ثم آخر وقد يحصل الاختلاف في

حكمين من نوعين منها على موضوع كلي ثم حكم آخر في نوع آخر مثال الأول ما اختلفوا في الشفعة بحسب تعدد الشركاء

والقراءة في ظهر الجمعة مثلاً والقول بحرمة فالقول بوجوبه خرق للإجماع المركب مثل أن المشتري إذا وطئ الجارية البكر

ثم وجد بها عيباً فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الأرش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجاناً

مسئلتهم علی قولین یکون فرق مابه‌ات... [illegible]

كحكمين

خرق الاجماع المركب مسئلة الثالث ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فبعضهم قال بوجوبه في المرءة وقال به في الغلام
ومن لم يقل به لم يقل به في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرءة دون الرجل خرق للاجماع المركب
وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فبعضهم يفسخ بها كلها وبعضهم لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض
العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يجمعون ايضا قولا بالفصل وبين لا يجوز القول بالفصل ويحكمون بعدم القول
بالفصل في نفس الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في
حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته
ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل
وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يفترقان من الجانبين
فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة
الجهر في ظهر الجمعة وعدة الجارية الموطوءة وامثالهما واما مادة من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما يلي
فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل
بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يصل التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعده في كل الاحكام
او بعض الاحكام ولم يصوروا ثلثا لا ادري ... بحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول
بقوله ثم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل
بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك سائر احكام النجاسات
فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا ايضا وهذا في الحقيقة اجماع
بسيط وليس هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم
بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب
وكذا بنجاسة القليل الذي حل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكذا غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسات
والآخر يقول بعدم تنجسه بشيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع عدم الاتفاق على
الفصل فهنا اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما
بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم يجب ينعقد
عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص
وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جهة
ما دل على جواز تذكية السباع فيحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وكذا في حرمة
بيعها اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا وكذا اثبتنا جواز بيعها وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم
على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مسئلة
من ورث العم وترك الخال لزوم منع احدهما منع الآخر ولا تفاوت بينهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض ومسئلة زوج وابوان وامرءة وابوان من قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال بالثلث
الباقي بعد فرضهما قال به في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وهكذا آخر وان لم يعلم اتحاد
الطريقة فقال العلامة في التهذيب والمحقق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة خرق ما اتفقوا عليه حكم مجمع عليه ومسئلة وكذا

منع المخالفة يستلزم ان من قال بمجتهد او حكم ان يوافقه في حكمه ذهب اليه هو كالبطلان ... وقال في آو والنهي ابن علي مذهبنا
عدم الجواز لكون الامام مع احدى الطائفتين قطعا ... وفقنا الا بتاتا الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين
عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلترجع الى ما كنا فيه فنقول لا يجوز خرق
الاجماع المركب بمعنى ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب نفي قول الامام
يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد ذهبوا ايضا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز و
فصّل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ
النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ونحوهم مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فههنا
مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا واما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم
بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب مثلا الآن فالمفصل خالف الاجماع وقد يمنع اتفاقهم على عدم التفصيل
عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا به لا ما لم يقولوا ايضا به وبوجه مسئلة قتل
الذمي وبيع الغائب اظهر منه ان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه
قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة
والقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان ذلك
القول في التفسير الكلي ان سلمت من باب الالتزام البين بمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان
احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقة بل
الجزئيتان كل منهما مسئلة براسها اتفق للقائل القول بهما فلم لا يشترط اجتماع كل منهما مع الاخرى ولا يشترط التركيب فلا دلالة لشيء
واحد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيتين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل منهما واما ما قيل من ان اتحاد
الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وانهم لم يقولوا بصريحها والتفصيل ينافيه وفيه [illegible] ان اللازم لقولهم انما هو نفي اجتماع
الحكم في كل الافراد بلزوم نفي القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يعتبر في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا
لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من
الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والعقد الثابت الحجية
من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدليل لانه المقصود لا التبعات واللوازم التي انهم على ذلك انما يصرف الى
ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد
بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه فان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما اخطأ فيه الآخر فلا
نفي اقول [illegible] ومنهنا ما يجدش في هذا الكلام وما يتعلق في خصوص الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على
الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون
بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب
بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذ لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت
المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام وفي القران بسبب
زنا ابي المعرف وعدم انكارهم عليهما واجيب [illegible] بانه كان فيهما من الجانبين قبل انه لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب
يشكل هذا الجواب بان الظاهر انه انما يتم على طريقة المسلمين الا ان يمنع ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت

ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما تقدم في الاجماع البسيط فلا حاجة الى
الاعادة **قانون** اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى
طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه وجوه
نقلها الشيخ في العدة احدها اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما
التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني
واعترض المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول
الاخر فلو جوزنا الاستبداد خالفنا المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول
المسألة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم
تحققه في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر من تقليده وان علم خطاءه
في المسألة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم وانما
الرضا به بالخصوص نعم لو فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول
بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجمعوا عليه واما على اختياره من التخيير فيتعين لانه
يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة
قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور
البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر كما يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا
للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان معا وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل
بيتا الى الامع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللازم
للزوم الاجماع على جنس الخطاء ح فان من عدل عن الخطاء فلازمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد رجوعها عن الصواب
الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين متغايرين ويستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو
الزمان عن المعصوم لا ان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس
الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويشهد له قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء
على كون اسم كلمة لا تزال كلمة طائفة لا ضمير الشأن **قانون** الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه
خبر وخبر الواحد حجة اما الاولى فلانه قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله
او تقريره الكاشفات عن اعتقاده ثم على طريقة المشهور او على راسه اعتقاده على الطريقة التي اخترناه فكانه اخبر عن اعتقاد
المعصوم اخبارا ناشيا من علم فهو نبأ وخبر واما الثاني فلما يجئ في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يعتمد
كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا وبما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ واما اية النفر فهي ايضا دالة
عليه كالخبر لان [illegible] العرف بين التفقه والاخبار بما انذروا واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة
الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبأ الذي هو مدلول التزامي
للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم واختصاص الطريق في الظن
فدلالته عليه واضح لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص لا [illegible] انسداد باب العلم لو سلم فانما
هو مسلم في الاحكام لا الادلة فلنستدل ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى الخبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد

اذا كان حجة قطعية المنقول به اولى وسيجي الكلام في توضيح هذا الاستدلال ويقولهم عن تحكم بالظن واجيب عن
الاول بان الاطلاع على الاجماع ايضا يحصل بالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر ونحوه مما يمنع من حجية ذلك الذي
ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو حجة معتبرة في الاصول اقول واحتمال التسامح في مدعي الاجماع
معارض بكثرة الحوادث الداخلة في الاخبار من جهة المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو
والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثرها كما سيجي بيانه مع ان نجاوز عن
لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وتقدم الاشارة اليه وسيجي والحق ان المقامات تختلف في الترجيح
فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل اجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل اخبار صحيحة فلا بد من
ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى
والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والاية وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل ويرد انا لا نسلم ان الاجماع انعقد على حجية
هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نسلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايات فقد
ذكرنا انها تشمل الايتام واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجي في الايات على حجية الخبر فلم ايضا بل غاية ما ثبت
هو اخبار الاحاد مع وصف العدالة او الطايفة من اصحاب الائمة ولا ريب ان ما كان زمانهم غير ما نحن فيه من التفاوت بسبب
الوسايط وامكان حصول القراين على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات وكذا
بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القراين في فهم اللفظ وكذا بسبب علاج التعارض والتفاوت في حال التقية الى زمانين فالا
على الاجماع المدعى الذي لم نعلم نحوه وكذا في عصر الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على
العمل بها في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في
المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي نحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند
والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه محال فانسد باب العمل بطول امر الايات ايضا كذلك
اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية حجة هو منطوقها للمشافهين وتحصيل تفاهمهم يحتاج الى اعمال ظنون
شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها ولا بالجملة من تتبع الفقه وبلغ الحقيقة يعلم ان دعوى انه لا يجوز
العمل بغير الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة اذ لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول
ما يفيد الظن بل ربما يفيد لنا ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على حرمة جواز العمل با
مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او بالاصول الدينية فقط كما هو مورد اكثر الايات بقي شي مثل الغبار من ان الحجية
على بطلانه وصار دعوى من تعرض بان المذهب هو ما خرج بالدليل فما اقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما الخرج الدليل
ولذلك ذهبنا سابقا الى نفي حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك شاع [illegible] الظنية والحاق الظن بالاجماع الاخير
وان كان ذلك تمامية مما ورد من الاخبار ايضا كما اشرنا اليه اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب
المخالف وتعارضها من متعرضها كما اشرنا اليه فقد ظهر لنا الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير
مضر في تحقق الاجماع كما عرفت وقد وقع التسامح من المدعي بدعوى في استبعاد المراتب لا تنكر وكم من هذا القبيل في اخبار الا
مع ان المنقول بحجيتها اكثر ذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والتسامح
سوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان سبب الاطلاع على الاجماع
غالبا على الحدس فهو مما يجري فيه الخطاء والغلط في الفهم ايضا فغاية الامر ان يحصل بذلك المعقول عند

ان الجم

ان الجميع بعد الانقضاء وهو بالبديهة والآخر يدعي انه غير بالبديهة فغابر من الاجماعات وبما لفقنا مبنى على ذلك
الآخر وان السيد قد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجه ان السيد كان نا
الى الطريقة المتكلمين وان الناظر في اصول العقائد وانضم الى ذلك في نظره امارات اخرى وتغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم
بكون عدم جواز العمل به اجماعيا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وتغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون
جواز العمل به اجماعيا وكان ان بسبب حصول الاختلاف من جانب الشيخ ممكن في الاخبار كما صرح به وكذلك فيما عن غيره فربما
انعقد اجماع على مستند صدر في كلام من الامام وانعقد اجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس
بمستبعد ولا مستنكر وقد صدر من الائمة الكثير من الاحكام عنهم لظاهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من وجود المدعى
عن حصول ذلك ايضا من جهة هذه الامور نعم هيهنا كلام آخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من
الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردهم
عن الضلال الى الحق بنفسه او بغيره ضعيف جدا لا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تعرفون
بينهما فاذا كان الاجماع المنقول عن مثلهم ويحتمل لكونه متعينا فان لا يكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه
وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود
الاختلاف في معنى العدالة ومع وصف المعرفة برجال المزكي اعتقاده في العدالة ويجيب عنه في محله ان شاء الله تعالى واقول
في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نعرف
مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى واما الشيخ ومن يوافقه في هذه
المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدعى لبل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول
الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقع عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلا خلاف
العدة مصرحا فيها بذلك في مواضعها نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد الامامية
في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالف يعلم انه راض بما اتفقوا عليه
لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره ويردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف علم بعلم موافقته لهم
فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر وارشدهم الى الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا
على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه
فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع والظاهر
من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم
لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة
المعنى المعهود كما ذكروا ونظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان الظاهر من حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون
معتمدا لكل من يجيء بعده فانه اذا قال فلان عدل لا بد ان يريد به العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب
الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصر
مقام لم يعرف فيه الامام بمخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف فلما ينفك عن حصول العلم بموافقة
الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره
الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فلا يجعل الاجماعات المنقولة على نهج من

وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول واما ههنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم اعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه
يدعي الاجماع مع ظنه حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة
مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني ووجه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما
مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقهم عليه وكلما كان من قبيل الاول
فيصرحون بانه مبني على الظن مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او
اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا وامثال ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم او التكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن
بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظرا الى الشهرة
بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد ره كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المراتب في الاحتجاج وتفاوت المنكوت
في القوة والضعف فنقول ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه ما مر واحكامه من الرد والقبول والتعادل
والترجيح فينقسم المنقول كخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من علو
الاسناد وكثرة الوسائط والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات فالصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها
والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه
المفيد ان المسألة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوفا وقد يكون ابن ادريس عن المفيد
بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه خبر الواحد او متواترا فمثلا ورد المصنف انها مسئلة الاجماعية على القوم بانهم
مشتغلون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت التواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو نظام ارا دوساء
الذين عليهم حكم الذي يقبل بالتواتر هو قولهم ونقل لم يثبت لا يستلزم ان علمائهم بذلك لا يبرر ان قال الكل منهم
بذلك لاحتمال التغير او الكذب من بعضهم فحصل يفيد الظن بذلك لا اصالة عدمهما وسيما لالقاء اصالة عدمه للعلم
فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بخبره بعيد عن السداد وكذا قول بعض
المتكلمين ان القطع يحدث للعالم الحاصل من الاجماع المتواتر على حدوث [illegible] فرض تواتر الاجماع وان كان
نقلها يتعلق عن افراد كثيرة فرضه بعد ونزاد دونها مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يتوجه جواب الاشكال اما
الا يمتنع انحصار التواتر في المحسوس بل يمكن يرا بانه يجري فيه فيمكن حصول العلم بمسألة عليه اجماع كثير من العقلاء
الارث كما سيما مع عدم تمام دليل على ابطال قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء
العقل فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطاء فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة من
على العلماء اقوال المجمعين مع دعواهم بتعريفهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بمثلها
في نقل القول او اصابتهم في اقوالهم لا سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعراض كل منهم
بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة وكما يحصل [illegible] بعلم اتفاق
كل العلماء اجمالا لا تفاصيل لا انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأي اكثرهم وعلماء
كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام
بعض القرائن فارد العموم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك المعنى انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فيفهم تحقق الاجماع
بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما استذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل
في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يتوي

انا لوساء



ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثلا ان الملة الكثيرة يجب الملاقاة لا بد من ان يكون ذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لانهم كانت قولهم لا تجتمع امتي على الضلالة كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء لانهم لو اجمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ثبت بالتواتر والاقطعي لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية وكذلك الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس مراده ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يتجه هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر الحكي عن المعصوم مثلا اذا كان دليلا فاثبات الحكم اولى اذا نفى ثم قوله ... كما يخفى ما فيه فانه لا معنى لحصول الاجماع على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه الا ان الظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاتي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال ان فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالمتواتر قوله ... ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لانه قطعي الدلالة على مراد المجمعين فح فلا معنى لقوله والا فقطع ظنية طريقه لا لظنية نفسه فان اراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بعد ثبوت التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر فهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة فقد عرفت ان المفروض قطع النظر عن الدلالة والتوجه على مراد القائل بالمفروض عدم القطع بمراده ايضا فهل هذا الا تناقض فان ... يريد انه مثل ان ينقل احد اية ويذكر انه من القران لم يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر ومحمد ... ولكن لا يعلم ان الاية هل هي من القرآن ام لا لان هذا النقل قطعي بالظني ... عن ذلك من هذا القبيل بل من قبيل ما يحكى في الشواذ من بعض الكلمات والايات فالكلام في ان الثاني انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا لا انها من القرآن ام لا لان الاجماعات ليست متعينة في الخارج بشخصها لا اجمالا وتعيينا مثل نسبة في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتامل حتى تفهم الفرق ولا تختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت ... لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور ... هذا الخبر لمن ... لم يختلف ... يوجب القطع ظني ودلالته ظني ومراد ابن الحاجب من هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي بعينه ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يحكي عن الراوي عنه فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع فالمتضمن على ظنية ... تلك المقابلة بالنسبة الى ... قوله ولتبرع فيها ... لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص ... اولى ... ان هذا التشبيه لا يستقيم على ما بنى عليه وان كان موافقا للغرض الحاجبي وكيف ولئن موافقا للغرض كما عرفت

المقصد الثاني في الكتاب وفيه قانون

المشهور جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث منعوا عن الاستدلال بالكتاب على ما نسب اليهم بعضهم الا ان ... ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من بعضهم وفصل بعض الافاضل فقال ان المراد انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت فادعها الظن الحاصل مثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لتعريفه اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه

فرضنا عن العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فالكلام معهم زائدا على ذلك وانه لا محكم فيه اصلا فهو باطل قطعا
منها التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا
وقد تقدم بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشا هذا النزاع من
جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت
وزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاجمال لا مثلا في اول زمان النزول فنقول
بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب المشافهون فلا شك انه ضرورة فانه بعث رسوله وانزل اليه الكتاب
فوجد مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل لعرفتها وقصص عن عبر وعد ووعيد واخبار بما يجيء فما كان ذلك الا لان
فهموه ويعتبروا به فقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيان ترو وما حصل الفهم من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز
ايضا انما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما ثبتت
ولا ريب انه من اعظم معجزات نبينا ثم واجلها وانفسها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها وانفسها بل الاعجاز
في الفصاحة ... اسلوبه ... الكلمات ... ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني
بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني عليها ... ثم من دون ان يفهموه بانفسهم ثم تعلم البلاغة شرط من الكلام مع ان الاخبار
الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين في خطبته المذكورة في نهج
البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا
وبرحمته بشيرا فالقرآن امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره ثم من هذا النمط ومنها
خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب ... مع عطف اهل البيت عليهم السلام عليه صريح
في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت فان
ذلك لاجل ابهام المتشابهات وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا نمنعه بما قال الله تعالى هو الذي انزل اليك
الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب لا بمعنى ان المراد بالمتشابه هو مشتبه المراد لانه ذو الحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه
يحتمل ان يكون الظاهر منه ... بالنسبة الى الواقع وكذا المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد في النفس
والمراد بالناسخ ... ما لا يخفى ... من المعاني ... عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام
كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصالة الحقيقة في الحقائق وبالقرينة في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء
القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ... ولا متكلم الا من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل
التوقف في حال التكلم مع مخاطبيه وانه هل حصل له اليقين بمراده ام اكتفى بالظن بل لعلمه قد وكر عليه القول واستفسر
له ثانيا ايضا فلا ينفك ذلك ايضا في الباقي عن لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه ... زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه
هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع متردد الاجل تعدد الحقائق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات ومكذا
والمجمل هو ما لم يكن له ظاهر يفيد منه سواء لم يكن له ظاهر اوكان ولم يرد واشتبه ... فما وضح دلالته اما
للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه ...
استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يراد في النص ... استفادة ذلك من بعض الاخبار
ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات ... انما المراد من كون
المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به ... لا الابد محكم لانا ابو ... ولا

يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة ومما ذكرنا يتضح ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر
بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا يتيسر فهمه لا يستعمله للفهم بعد الافهام فان لفظ
ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي لا لفظ الكتاب حتى يكون محل النزاع ولا يصح ان المتبادر منه التمسك بلا
والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه ليس بمحل الحرج للعرب ايضا فهو لا يلتزم بجواز ان
يمكن الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا لا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة
الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواتر ما
في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وتوهم ان العرض على
بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها
الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم تفهيما لهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم
كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصود من اوضح الواضحات لا يحتاج الى البيان
واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق
قال انما يعلم القرآن من خوطب به وبعد ضعفه ان جميع المخاطبين من مجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب
فلا يختص بهم وما رواه ايضا في الروضة عنه واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه
بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا الى ان قال
وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم
وفي معناه ما اخبار اخر والجواب عن الكل واحد لو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم به
منحصر فيهم رأسا وقطعا لا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا ببيانهم لتأولناها او نذره في سنبله كيف ولا خبر يدل على
ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز التفسير بالرأي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي
حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر
الصحيح والنص الصريح فان روى العامة عن النبي انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ ويدفعه ان
ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا ريب انه
لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة
او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر مع ما يعين المقصود
وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابداع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء توهم مع انا نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا ما
يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات من دون الظنيات
المحتملة للنسخ والتخصيص ونحوه ففيه ما فيه لان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا
يضره هذه الاحتمالات قبل طريانها مثل اوائل نزول الكتاب فاذا ثبت انه كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص
او مقيد واما بعد عروض هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما
علينا في امثال زماننا من معارضات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ما يحصل الظن الغالب
ينادي بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعي ما
من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا

يعملون بالآيات كافة واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار من هذا الحكم بخلاف الكتاب فانه من اغرب
الدعاوي ونحن نقول في الكتاب نظير ما قلنا في الاخبار وانه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما
يفضي ظاهره اليه بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل
بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالآيات ففيه وان كان لا يشمل الا الزاما والا فعند هذا المفصل لنا دعوى ان
هذا من المحكمات القطعية الدلالة لانه من الظواهر ودلالتها اولا ممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم بطلانها لانها
عموما واطلاقا فانه مخصصة بالظواهر لما بيّنا من الادلة على حجية الظن الحاصل من المخاطبة ثم الظن الحاصل بعد انقطاع
العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبيّنه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض
معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر قام
كان نستنبط من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها للكل من بعدهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان نعتمد على
مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل بعد التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت
وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية
فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطريق حكمها بالنسبة الينا ايضا يعلم بدليل
عليه بالخصوص فيتطرق ايضا في الفهم الآخر فليكن هذا على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **فائدة ٢** [illegible] قالوا
القرآن متواتر فان نقل الاحاد لا يفي بنقل ما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي بتواتر تفاصيله
اما الصغرى فلما تضمنه من كونه معجزا ولكونه اصل سائر الاحكام واما الكبرى فظاهرة اقول اما تواتر
القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم
وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجزة واثبات النبوة لمن سلف وعن غيره الا بتواتر
المعجز انما يثبت تواتره وايضا انما يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوا في شهود الامام واما الاول
اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن
وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ
احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق
في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم تكن في
غيره انما كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة
الله رحمه الله في رسالته منع الحجية وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن
وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ع ليس
هكذا انزلت وانما نزلت كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا
نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير
الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة
وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل و
المجامع واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف

ما دار فكان مصحفا جمع من عنده من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع
امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه
حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القرآن كان عند
الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده
الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع
مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه
علي ع وقد وجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء اخر نقص من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد اما
نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تع او نقص ما فسروه به ربعوا انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا
يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامرهم
بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شيء في القرآن داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه
في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث في هذا الحديث ما بمعناه نداء ظهر العذر
في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي ولولا صون
المخالفين بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد
طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعثها عثمان الى اهل
الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا
والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عد ما وقع
فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف
الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف
التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع ثم ذكر ما
ذكره السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة
لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة
بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة ثم ذكر قول
محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ
الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم
عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم
مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القرآن عنهم ثم ذكر قول
الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه
واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تع لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
ولانه لذنبه اصلا كما لا يخفى وقوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في
القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة ع في حفظ اصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب ان ما في
ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص اخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تع لحافظون لعالمون وان العلو

بجواز التبديل نعم لباب الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا
لبقاء الاسلوب والبلاغة اللذين هما مناط الاعجاز مع انهما ليسا بوجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يبدل الاجماع على
حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في
الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم
من غيبة الامام وبما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر بارجاع ما صدر عنهم من الاخبار على كتاب الله
ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لا ينافي ما ذكرنا فانه امرهم بالتمسك بالاوصياء معه فانهم
صاروا منصوصين من التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري
كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي
بايدينا اليوم بل هي محفوظة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم
ذكر بعض الاحكام ايضا بل الكل من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم
الشرعي الثاني ان المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن
عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلاثة الباقية ايضا و
مشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني
في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد
فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم
يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري
تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد نقل
عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك
زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة الاول عند قول ابن الحاجب وان عطف
على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك
مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة
كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى
فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي
عن الله تعالى كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم
ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها
من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها
عن النبي صلى الله عليه وآله ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما
الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد
ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل
القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة
قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه

بمعنى سبع لغات من لغات العرب

على انه

على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود
اني قد سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال اخر
هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال
قلت لابي عبد الله ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد
من عند الواحد والظاهر انه كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر وقوله
نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي ما قاله الجزائري من ان المراد بسبعة اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما
رواه اصحابنا عن امير المؤمنين انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي
وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روت العامة عن النبي وكذلك ما رووه ايضا عن زرارة عن الباقر ان
القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة غير القراءات السبع
ما رواه في الخصال عن الصادق عن حماد قال قلت لابي عبد الله ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف و
ادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وكذا ما رواه العامة عنه ص ان
القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا
الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ص اتاني آت
فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على
سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب فكيف كان فقد عرفت ان تواتر السبعة عن النبي
محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته
نعم اتفق التواتر في الطبقات الاخيرة وايضا تواترها عنهم كيف يعتمد عليه من آحاد المخالفين اسنيدا وانا وانهم كما
تقدم واسنادهم له ليقتضي ان يثبت فلا تجد فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا
وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله كذا كما تقدم من الاختلاف المذكور في قراءة
غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ثم كيف يكون القراءات
السبع متواترة من الله انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم مجتمعين ان شيخهم كان
بعد كذا ايضا ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد
الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي نقلهم للمعصومين
لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل تواترا
قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي
وفيه تامل واما على ما اسسنا عليه من كون ذلك تجوزا عن الائمة من حيث الجواب باستنباط ذلك كما ورد في الاخبار فمن
من كون البسملة جزء وانعقاد اجماعهم عليه حيث ان الشهيد الثاني قدس سره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد
من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا
عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يكن مترتبا
بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا
بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا

مع الترجيح او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من
العشرة في جميع السور فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا
على الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكروا ذلك
خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة
بما تواتر انه قرآن وانحصار القراء في السبعة [illegible] والاظهر انما ابتدعه [illegible] في الصدر الاول ولم يكن حصر في السبع
والعشر بل كان ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان الرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا العدد كما يشير اليه ما نقلنا
عن ابن تيمية ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والثاني في المختلفات التخيير بعد الترجيح ويشكل الامر فيما تختلف به الحكم في
اللفظ مثل يطهرن ويطّهّرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف فيما نعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية
ولا النص [illegible] في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات الي قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء
فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرئ به صحت صلاته بلا خلاف
الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات
السنة بخبر الواحد [illegible] عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين صيام ثلاثة ايام متتابعات فهي بمنزلة
الخبر [illegible] لانها لم تنقل خبرا والقرآن لا يثبت الا متواترا ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم
عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث في السنة

وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العادية وفيه مطالب

المطلب الاول في القول

فائدة: الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية
الحديث القدسي داخلة في السنة وحكايته من الحكاية عنهم داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة
والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي [illegible]
قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والاستيفاء عن النقل هو عدم
لكون كلامهم في الاغلب [illegible] بخلاف حكايته فانها اما اخبار ونقل الكلام المسموع [illegible] بالمتن ونفس
مغاير لنفسه ومن هنا [illegible] ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا [illegible] العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين
ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك [illegible] الخبر
على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية ويطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفه على الاول بما
على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن
ليدخل مثل علمت [illegible] في جملة الاخبار [illegible] امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا في
الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها فقيام زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس
وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا
وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل
فحصول القيام لزيد امر خارجي لا موجود خارجي وكذلك وجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سوى النفس
الذهن [illegible] الانشاء فانما يثبت [illegible] ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي
فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا [illegible] ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه [illegible]

بخلاف بعت لانشائه فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولهذا لا يجوز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل
لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التلفظ بل يبقى معلقا بحصول الشرط لكن
الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل بنفسه لا خارج له اصلا يحصل له حاصل عن اثره وناجز من التوثر لا بناء في حصوله
من هذا القبيل صيغ الاجارة مع تأخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغ الامر المعلق بشرط فقيل في تعريف الجملة انه
كلام يحتمل الصدق والكذب ويقبل التصديق والتكذيب ويتفرع على ذلك ما لو قال لا حكم بينه وبين من اخبره بعقد
نحو علي كظهر امي فاخبره احد بذلك كاذبا فيقع الظهار لصدق الخبر فهو يشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر
بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر فكيف ذكروه في تعريف الخبر
على انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به فيستلزم التعريف الدور فتبين بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق
الاعلام ... وان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت فتعرف
صدق الخبر فيقال الصدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال اصلا اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال
المشهور الاقوى فقال الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للشاذ دروا الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام
حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه ومنهم النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة لاعتقاد المخبر وان خالف
الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك
كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت
المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك
ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذي هو الجازم الذي يقبل التشكيك ... والمراد من قبول التشكيك في الاعتقاد
المشهور القبول في نفس الامر ... مثل العلم ولا يخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ...
الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وهما ... العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد
هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى ... والظن هو ... الجهل المركب ما قيل في ... ان الجهل المركب يقبل التشكيك
ثم معنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت
المراد من قبول التشكيك حاله في نفس الامر ... فلا يجوز حصول الشك ... فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور
الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالجزم المعلوم والمجزوم والمظنون هما الاعتقاد المشهور فيها
عند النظام بخلاف المعلوم ... اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم
كونه مطابقا لاعتقاده وان كان ... الاعتقاد ... والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والاولى حكم
... ان يجوز صادقا او كاذبا واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم
بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع ... بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقاده
واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تأكيد
الكلام بانواع التأكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا انهم ... لان دعوى المواطأة في
الشهادة من صميم القلب ... غير مطابق للواقع ... وصفهم بالكذب لما ذكره
... ما ذكرنا ثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار ... بالجملة المضارعة ثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو
ما لم يقل ... معتقدين لم ... اطلقنا المنافقين قوم متصفون بالكذب ... فلا تعرف شهادتهم

ولا تشهد عليهم بان الكذب بسبب ... فخاصيتها انهم كاذبون في تسمية ذلك شهادة لاشتراط مواطاة القلب اللسان

في مفهوم الشهادة ... وجه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس خبرا

بمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وحاصلها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد

كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وحاصلها انه راجع الى حلفهم على انهم لم

يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ...

الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع

او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك وعدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقادها

والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والبواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على

الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر او عن التوحيد في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال

الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر ... ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لانه قسيمه

معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ... فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها

بزعمهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم

والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر ليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث

... اطلاقهم الخبر على شيء ثالث ... دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء

وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب الذي عن عمد ... فهذا ترديد بين نوعي الكذب ...

... في مفهوم الافتراء وهو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ... في اخبار المجانين

من قولهم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ان التفرق على جهة الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا بد ... في نفي

الافعال ... عدم الافتراء ... القصد والاختيار ولو سلم عدم ... القصد في الموضوع له ... من جهة

الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور حمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا

بين الادلة ... الكذب وما ليس بخبر لان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر ...

في كون الخبر والكلام ... كونه كلاما ... على ان ... على فرض تسليم كل ذلك انما

ثبوت الواسطة ... معنى الصدق والكذب ... الكذب ... على ما خالف الواقع

والاعتقاد بزعمهم واما اعتباره فيه فلا واذا لم يثبت ... الكذب منها فالصدق بالطريق الاولى ... على فرض تسليم

اثبات الواسطة فانما يثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما

فهم ... وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ... من وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في المطابقة للواقع وعدم

اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق ...

وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره ... مخالف للواقع جزما فان كان مع اختياره وشعوره بعدم المطابقة للواقع

فهو كذب ... وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه

بالمجنون ... الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ... ان يصدر مثله الا من مجنون فضلا

عن اعتقاد المطابقة ... ما ذكره ... لا يثبت الا واسطتين ... لا ادخال ما لا قصد فيه ولا شعور

الكلام لان التشبيه بالمجنون ... مطلق ... ولا يمكن الجمع بينهما ...

خبر امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد الطرفين اما لكونه لا عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد الكافر
او مع الشك ولا يجمع احد الاحتمالات مع الآخر في الوجود فاما بقاء انه يقول لا عن شعور كالمجنون او بين انه شك كالمجنون
او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع بين
الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فكيف يقال انه لا يثبت الخبر الا عن قصد وشعور كما اريد التشبيه طور
كلام المجنون وحاصل الرد والجواب اعتقاد مع المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بانكار المجنون وجاء الابن لا يبعد ان يجي
لكونه الكذب سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد كما ذكره العلامة اظهر ودوا
الجاحظ ايضا فلاحظ الشبهة الثالثة ذكره ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ان اثبت لها الاخبار
اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يشمل الشك ايضا ولهذا لم يعترض لما عن تسميته اولى ايضا
كلاما طارئا فالمعنى المعتبر من طلي هذه المبادرة الناشئ فيما ذكره شيخنا النجار من وقوع هذه المسألة في حواشي زيد
ومما يتفرع على كون الصدق في الخبر والكذب مطابقة للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال لعدل ان البينة كذب شهودي
فعلى المذهب المختار يسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا يسقط دعواه ولو قال لم يصدق
شهودي فان دعواه على المختار يسقط دون المذهبين الآخرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على الذي
دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الآخرين ومما يتفرع على هذا الخلاف
ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب
الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس باقرار اذ معنى كلامه ان قوله الذي
يظهر لي ان مناط الاقوال الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند المتكلم
هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده ان كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاد
ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يتصف بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما
يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقاد
المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه لاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت الكذب الصدق ولم ان نفس
الامر بين والخبر انما يتصف بالصدق والكذب بالنظر الى نفس الامر لا بما يعتقد صدقه وكذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع
واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو قيل لعمرو ان علي بن اخيه يصدق
شيئا فاعطاه شخص لم يعتقد فيه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيريد رده اذا ظهر له بعد ذلك انه
كان صادقا او بالعكس قلت انما اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يتفرع الفروع
ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه وتردد في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها مع انه يجري ذلك
على المذهبين الآخرين ايضا فانه اذا اراد تغير الاعتقاد بحكم النظام انه بخلاف ما يعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ في الخبر
الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل تتصف بالكذب فيجوز ان ذلك الخبر كاذبا كذبا راسا لا انه صار
كذبا الآن ولا معنى لكون الخبر صادقا في وقت كاذبا في آخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى
قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر ما هو كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه
ان [illegible] الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يقصد بادراك المدرك ضرورة بعض
من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكرنا نقل

لا يحصل التشريعات التي ذكرها لان قول المدعي كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود بمعنى انه لو قيل لا كاذب في
الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حصر على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه
اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بيّنا الحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو انه اعتقد عدم مطابقته
الواقع على ما بيّنا الى سابقه وهو انه يبطل الحصر فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو شيئه
وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى الواقع
مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المعنى فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا انه يعاطي لفظ الكذب
المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال خبري كذب بمعناه على مذهب النظام انه خبر غير موافق لاعتقاد فكذلك
من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد انه يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع
ثم توضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول
وان كان في الذهن كما اشرنا اليه سابقا ان المعتبر الذي هو خارج المدلول انما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ابدا ذكر
الذي هو غير انه هو ذلك المكتوب في هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور
في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام للنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب
هناك وان اخطأ الواصف في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقد
المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بالاحظ بالنسبة
الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره من المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر
عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه
مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب
النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا الخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب معا فان الخبر هو
نفس الكلام الموضوع لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر
فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه ان اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بالصدق والكذب هو واضح جدا لان الخبر هو نفس
الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون
مراد النظام من الخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به والخبر به فقط والذي
اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث ان الله
بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لا يحتمل غير كونه مخالفا لاعتقاد
المخبرين بعد ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم
موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم
يعتقد ذلك ولا يلزم ان يصير اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بالصدق
والكذب فتامل حتى لا نتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالآية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك
لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع
لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون الصدق والكذب بمطابقة
الاعتقاد من يطلع على الخبر بالخبر سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالآية يقرب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل

ذلك فان

ذلك فانّ ما شهدوا به كذب لكونه مخالفاً لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الجزء اولاً ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانياً ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواباً آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرناه سابقاً وهو انّ ذلك التخ تقييد للاطلاق الآ وخلاف ظاهر وما قاله من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فتقييده بما ذكر في جواب على النهج الذي قررناه ههنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها ايرادة روّ نقضه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور و مذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان على كذا فهما صادقان فانه يلزمه الآن على القولين معاً لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقاً على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق في كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الآن ومثله ما لو قال ان شهد على شاهد الى آخره انتهى كلامه واراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام وفيه ما مر بل ههنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبر الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضاً وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر ايضاً لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقاً للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في آخر كلامه وهذه المسئلة اللفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضاً لكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق في الكذب بازائه وليس المراد انه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق الاصول كما ربما ان كثيراً من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب اولاً وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هنا فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج مسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع النوعية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركباً كان او مفرداً ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا وان مثل قوله تعالى احل مثل ان القصير المستثنى منه البرّ المتعقب لجمل متعاطفة هل يرجع الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم والخمسة بل وبعض الاوضاع المادية ايضاً من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكلمة من وما وانهما لذوي العقول او لغيرهم بل في اصل اسباب اللفظ بما حصل فيه بتغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة للعموم فيما ماهية الاركان المخصوصة ام لا مما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغيرها اللذان بالجملة ما يتعلق بمعرفته حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم وخصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكل ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع فهل يعتبر الشارع في اوضاع الالفاظ الحمل على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا او لا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع

مسائله

منشبك

الماديه مثل ان الصعيد هو التراب ووجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يجعل فيه من اللباء وهكذا ورد
رب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما
لعدم تجدد اصطلاح منهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن ترى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر
والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير حرفية اللغة فيها
ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك بحث عنها في علم الاصول
فكل ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان تختلف فيه في اللغة فلا بد معرفة
المذكورات لا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا تميز
حقيقته الا بمعرفتهما فليس حال لهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من جهة
دعوى تغيير الاصطلاح كما نقلنا عن الآمدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول ففي الكلام
ان البحث في نفس اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر
انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في آخر المبحث فلا بد لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال
والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال بخلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله
على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث
عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة
المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان
النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه اولا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان وفي الكذب
بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة
بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع
في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل
العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح
لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المنازعات وجعله نفس الخلاف
في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تفسيرية لا
توضيحية ولو كان الفرع الذي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام وعاينه وتعمق
النظر في غوامض مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تعريضه بكثير من مقاصد الكتاب ولا تلتفت اليه بعين الحقارة واني بعين الفناء
ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب **تنبيهات** الاول المعتبر في الاتصاف
بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة
فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى بلدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان
المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ
ايضا صدق والمعتبر مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا
لنفس الامر ونظير ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك لا ينافي

دابر مدار عدم ظهور الفساد ثم نبيّن ان الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية
مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما وذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق
للواقع فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة التي
في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها
واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما
اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية تستلزم
تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا
لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوّز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل
فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى
قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي
توصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى
نسبة خبرية والاشارة تستلزم نسبا خبرية فهي بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومها فلا فصح ان
الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة
يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع
على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب من نذر لمن قال صدقا درهما فقال الاخر يا زيد الفاضل لا يلزم النذر
وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة

قانون

الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او
نظرا ومعلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او متساويان فهذه اقسام ستة فالاول
اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات وغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث
انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر
الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب
والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر وآحاد اما المتواتر فعرّفه الاكثرون بانه خبر
جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن
الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما يجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بمخبره
ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه
والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على
الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر
تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية
في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احترازا عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة
عن لوازم الخبر من الامور المتعلقة به يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا
مطلقا سواء مع ملاحظة ما ذكروه من نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا

فيقتضي ما ذكره اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر الكثير بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبر
وخلوه من التسامح من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة
امر لابد منه على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر من الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم نمنع
من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان تؤخذ
جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق
الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اولهما عبدة الاوثان
قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان المخبر عنه ماضيا
لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة
من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية مثل انهم قالوا ان كان لا اثر كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد
وهو محال عادة وفيه انه ممنوع بوقوعه كما ذكرنا فالقياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا ومنها
انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال ومنها انه لو حصل العلم به لحصل
بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد ص وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط الشرائط
الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذا النصارى في اول الامر لم
يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد
ان ننبه عليها وهو انه قد تشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين
ونستمر حاتم ليس من جهة التواتر لانا لا نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يروا الناس عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل
به التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان
اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر
على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سلف في غيره تفيد القطع بصحته وتلك نظير الاجماع على مسئلة
وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا
من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون
المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احد
القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمين
وغيرهم فلا نغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ومنها
ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد
فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتأتى ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا
يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التسامع صدد التقوي حصوله من كل واحد وقد ذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية
الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية
مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري
كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين
وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون وفيه مع انهما

لا يرد ان الاصل القول بكون العلم به ضروريا لا نظريا لانه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات بخصوص
العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورية لا تستلزم عدم المخالف كما شاهد في السوفسطائية
وانما هو من جهة خبث وعناد **تنبيهات** الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري
فقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف
في موضع والى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المثبت بانه لو كان
نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند بعينهما مع
انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر
اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه والشاك ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا
نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم تقسيم منها ما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان
المتواترات على قسمين منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا من دون الكسب كالمشاهدات والضروريات الدينية كوجود
مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية النظرية فانه يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب
ومطالعة اصل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية لا ريب ان التتبع واستماع الخبر يندرج في حصول
في النظر الى حيث يشترط المتتبع الى حصول العلم قبل اجتماع المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس
ان هؤلاء الجماعة الكثيرة لا يتواطؤون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا المتواتر نظري ومن علامات النظري
ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين فقد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير
من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والالتفات
عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المثبت هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا
فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى ره حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك ومعجزة النبي ص و
مغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد
واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فقطع على انه مستدل عليه
وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ ره في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه انما هو في
القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتأمل في ان العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار
العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا
عن حس وان لم يكن متفطنا لها حين حصول العلم اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عند حصول
العلم اذ لا فرق بين العلوم الموصلة الى العلم الذي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من اسس اساسا
واصل اصلا او قاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك مثلا ما يترتب عليه نتيجة على ما اصله بسبب علمه به
اجمالا بتصديقه مرة ما يكتسب بها وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله تعالى ويجري عادته
عقيب اخبار هذا العدد من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا
عن ابتداء الامر واما الدليل فنقول ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون
ذلك من المقدمات ويترتب نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك
والمقدمات العادية لا اشكال فيها لاحد حيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس عيشهم

الثاني

ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والاطفال بخلاف احد من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرورة من نفعه وضرره من
شره مع ان ذلك مبني على عدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو
ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيده واحتج القائلون بكونه
نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه
الجماعة لا يتواطئون على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة
الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان
لان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم وبما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل
واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر فهو ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى
الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا
الوجود لا يكون معدوما فانه لا بد له من حصول مقدمتين احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب
جامع والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور
بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها
معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من
التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب في تهذيب الاصول القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه
من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوه من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا لهما بكيفيتهما المترتبة في نفس الامر فكان الغزالي
قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظر وهو في الحقيقة تقسيم للناظر لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما مساويان
في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات الثاني انهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بان
يشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبر ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول
فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك
اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وزاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول
العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها ان كانت
ماخوذة في ماهية المتواتر في التعريف فيشكل العكس لانه على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدمه
في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلاثة لسبب صدقهم وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل
العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول
التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول
العلم بالمتواتر بعدما اخذوا افادة العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط
في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الحمل والاصطلاح في
التواتر فما معنى تقييدهم بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة لها
لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلاثة مع انه ربما يقطع في صدقهم في الثلاثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلاثة ايضا كثيرة واما ان يراد
بالكثرة المقيدة بما ذكر وح فنقول ان اريد من امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم

في تعريفه بانه ما يفيد العلم بنفسه

الخبر لا ابتدائه بمجرد تواطؤ الفراتين اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر ح هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك
حد معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم
على الكذب بلا لحاظ خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط لمحض ادراج قيد الكثرة لان امتناع
تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وعرفت
التعريف يحتمل اللزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى
في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترنا في التعريف والذي اختاره السيد عميد الدين ره في
شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني
فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من بعض
الاسلام ومذهب الا ما تبنى في انكارهم حصول العلم بتواتر معجزات النبي ص والنص على الوصي ع وكذلك كل من اشرب قلبه
حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك الا نادرا الثالث اختلفوا في
اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثر فالمعتبر هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف
الوارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا
اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من شرط ان لا يحويهم
بلد ليمتنع تواطئهم ومنهم من شرط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط
دخول المعصوم فيهم وهو افتراء واشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثر الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل
كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك
متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر
كذا وهكذا وكذلك عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل
واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس
جملة الاعطاء نحو تضمنه بل هو مبدءها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على
وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على
تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في
سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين والفاظ مترادفة مثل ان الهر طاهر
والسنور طاهر او الهر نظيف والسنور طاهر وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة الثالث ان
يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا
مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل انه ورد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي
اخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي آخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بالملاقاة وفي آخر اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء بل ويتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون
حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن الوضوء من ماء دخله الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء

كثيراً كر و هكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل هو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل المخصوص ثابت لافراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك يعم اعم من ان يكون الاخبار مصرحة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضاً والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدراً مشتركاً بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيداً اليوم ضرب عمرواً واخر انه ضرب بكراً واخر انه ضرب خالداً وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدة فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب كما لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار فيما نحن فيه عند الزوجية من المراث بان نفوا ان حرمانها في الجملة يقيني لكن الحال ان فيما نحن فيه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بان يكون ذلك المدلول الالتزامي قدراً مشتركاً بينها مثل ان ينهانا الشارع عن التوضي عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقائع بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرارية مرة دون الفرار الا عن شجاع بطل فوق البالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوته في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مقصودة جزماً والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلاً وان دل عليها تبعاً لحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار بشرط تلاحق كل منها بالاخر والثاني ان يذكر تلك الوقائع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يذكر ان فلاناً قتل في حرب كذا رجلاً وفي اخر انه قتل في حرب اخر رجلاً وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبر او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقائع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا او اختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة ولا السخاوة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا لان آحادها صدق قطعاً بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام خالياً عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقائع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا لان آحادها صدق فيعني ان المتواتر في سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الآحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين وأما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقائع فضلاً عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازماً لها وهو الشجاعة او السخاوة من سماع تلك الوقائع وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الوقائع بعنوان القطع او لا اشتراك فيها

في الدلالة التزم والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا وتظهر من العضدي في هذا المقام انحصار المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الآحاد الدالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الآحاد ولكن القطع حصل بمجموعها او الانكار اللازم عليه ان ننبه على ان ذلك منافية في المثال مع ان الذي ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما نقدم من الاقسام مشكل على هذا الجمع انقسام المتواتر بجميعها اقسام احدها ان يدل آحاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع آحاد منكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء متفاوتات بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مفهوم بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان نقول المتواتر هو ما يكون نقل الخبر منوطا بالحس وموجبا بنفسه للعلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الآحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس بنفسه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الافراد او بالالتزام سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الآحاد او من مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق آراء الكل مطابقة لاقوالهم فكما ان هنا الاقوال محسوسة ومطابقة الآراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر معنويا بالمعنى الاخير ويمكن ان يوجه الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصل من محسوس الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي يدل عليه كل واحد من الآحاد للسامع وكذلك فيما قبله **قانون** خبر الواحد ما لم يبلغ الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة كذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة فاك وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بقيد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظهر ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا تضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم يبلغ الى حد التواتر يعني لم يكن تمام حصول العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يفيد العلم اصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكور لا بحيث يمنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات لكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض

ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه قد الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة ان كان قطعيا متواترا والحاق الثاني
بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر
يرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القراين الزايدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني
فهل يفيد العلم مع القراين الزايدة ام لا فهنالك اقوال اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القراين الخارجة
والداخلة في خبر غير العدل لم يقل به احد منهم وكذا اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقراين الخارجية وتحصل نزاعهم في غير المحفوف
بالقراين الخارجية مخصوص من خبر العدل فخبر غيره فلنقتصر الكلام في خبر العدل الخالي عن القراين الخارجية فالاكثر على عدم افادة
العلم مطلقا وذهب احمد بن حنبل الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما
نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القراين اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك
قرينة خارجية اذ قد عرفت ان اعتبار القراين الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان
بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم
لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله
فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ويمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع بل انما هو في
الاصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل العلم به بغير قراين خارجية لكان عاديا اذ لا علية
عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني
انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع و
اللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم
به لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا
يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثلا اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القراين
الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاوت فيه القراين المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد
الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف
الموارد كما صرح به فكلما ارادوا من الاطراد وجريان العادة في المتواتر فهو بعينه نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على
الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق اولى وارادة نفي كونه كذلك على سبيل الاتفاق
من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتيب وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا مدار
العلية والترتب العقلي مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله
به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ لان الحصر بالنسبة
الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع حصول
العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير محقق كما مر نظيره في شبهة السمنية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى
حصول العلم بخبر بسبب القراين الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ في دعوى العلم وكذا لو ادعى اولا حصول
العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقولهم ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان ارادوا مجرد تصادم خبرين عدلين
فظاهر في النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان ارادوا حصول العلم لشخص لاجل خبر بسبب القراين الداخلة
ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث

ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل
قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بنوع
ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن
الخارجة فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على
على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا
الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بمضمون الخبر ويعلم به موت الولد وبعد انا ضرورة لا نعتريه شك ولا ريب بل قد
يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد اخر له فجاءه
واعتقده المخبر انه المشرف على الموت وغيره فبانها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث
لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل
الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة
القرائن ولولا الخبر لجوز موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه
الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية
لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والقاربين بعهد الائمة مما لا يمكن
انكاره وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ
في اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ
غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد
من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني
لا الاول فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعواهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا
نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن
المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا
باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية
مضمونه وظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس من محل النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا
الخبر الذي كان صدوره قطعيا بنفسه بمضمونه لخروجه عن البحث ظاهرا فالبحث فيما لم يحصل العلم به من جهة السند والمضمون معا
والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال ولا قبح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة
وبعض جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن
الله تعالى ايضا والجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا قبايح
ذاتية وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا لفساد في العقل او الجسم كالخمر والبنج الموجبين للفسوق وظلمة
القلب فتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة
فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين
والحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم من ذلك ان تدارك هذا النقص
من شيء اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن ايضا

من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد هنا بالجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب لان العمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب فهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين وفيه وجوه منها انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عادل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو بعينه او لا ان ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والتبادر الفرار حتى يظهر حال خبر الفاسق وكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وفيه ان المنطقيين قسموا السالبة الى الموجود الموضوع ومنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها عرفا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف ظاهرا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تقرير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا شك ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المخبر فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فيتم الاستدلال بالاية والحق متين في الاستدلال بالاية المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجوبها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالظن وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب من ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى اخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ نكرتان في العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظيمة لانه كل ما هو في جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك يتم بعينه المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها في خبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصلح في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل ثم على هذا فلا [illegible] في ذكر الفاسق

التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه ردّ الامكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد بنحوه وتبينه انّ عدم جواز العمل بخبر العدل
في الردّة لا يثبت حجية المفهوم لامكان التخصيص بمعنى اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير هو التعبير
والعهد في العدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدلّ على انّ ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع انّ عدم قبول خبر العدل
الواحد في الردّة انّما هو اذا لم ينضمّ اليه شيء بخلاف خبر الفاسق فانّه لا يقبل اصلا فكانّه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان
خبر الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضمّا ولا منفردا الا مع التبيّن بخلاف خبر العدل فانّه يقبل في الجملة امّا في غير الردّة فتم
وامّا في الردّة فمع انضمام العدل الثاني كما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون وجه الدلالة انّه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقّق بانذار كل
طائفة من الطوائف لقومهم ولمّا لم يكن لفظ الفرقة ظاهرا في كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدمه الا انه بل الظاهر انّ الفرقة
يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضرّ ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقّهوا في شموله للواحد ايضا
لانّه عبارة عن الطوائف كما يلزم من ذلك لزوم الاعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم
كل واحد من الاقوام ثم تصدق حصوله عند الحذر كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد
لا حجية خبر رجل واحد مع انّه لا قائل بالفرق في جانب المنع وامّا دلالة الآية على وجوب الحذر فلانّ التهديد المستفاد من
كلمة لولا يدلّ على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقّه يدلّ على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدّا وجوب الانذار
وعدم وجوب الطاعة والسمع بل التبادر وجوب الطاعة للمنذرين والاثم في وجه الدلالة انّ كلمة لعلّ للترجّي وهو ممتنع عليه
تعالى فلا بدّ في اخراجها عن ظاهرها امّا ان تكون مجازا انّها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيّناه في بحث
الامر وقيل انّ اقرب مجازاتها مطلق الطلب فنحمله على الوجوب لانّه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانّه ان حصل المقتضي له وجب
والا فلا يحسن وردّ بانّ ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنّا وامّا مع احتمال وجود المقتضي فربما
كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمّس خوفا من حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر
هنا بمعنى انّه يستحبّ الحذر عقيب انذار مخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانّه قد يكون خبر الواحد دالّا على الوجوب ولا
معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحبّ ان يعمل بهذا الواجب وكذا لا يصحّ حمل الطلب على القدر المشترك
بينهما بمعنى انّه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحبّ اذا حصل منه الظنّ فانّ معناه استحباب الحذر عن
الانذار الظنّي الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام انّ القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء
الوجوب على معناه الحقيقي ممّا لا يتصوّر له معنى محصّل فانّ استحباب الواجب لا يتصوّر الا في افضل فردي الواجب التخييري مع
المفروض انّه لا يتصوّر له فرد آخر سوى العمل بمقتضى الاصل فانّ الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معاضدا
لظاهر الآية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانّه امّا يعتبر فيه هو الاصل في مقابل
مفهوم خبر الواحد كليّا بمعنى انّ المكلّف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسألة مجعول من
من الشارع لانّ الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسألة حكم من الشارع
فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحبّ الاذعان بثبوت الحكم وامّا يعتبر الاصل لمّا
في مقابل الخبر الخاصّ مثلا ان يقول الاصل براءة الذمّة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاصّ مثلا
فيقول انّ المكلّف مخيّر بين ان يعلم ذمّته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمّته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى انّ
الفرضين لا يصحّ جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهّم انّ هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهد

في الرأي او الى المخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير فيهما بين الصورتين انما هو في حال الاضطرار
وارشاد بطريقية العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في ما بين الصورتين
كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى العلم رخص لنا الشا
رع الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ صواب انشاء الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل
الثابت بالعقل والشرع منتف الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما
نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلتنا عليه الالجاء والاضطرار حين
جهالة الحكم وبهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد
والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الآية على ما بني
عليها والثاني انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من آحاد اخبار الآحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر
عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد
فهو في معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب لا يجامع اثباته على سبيل الوجوب
كما توهم فهذا اخراج الخبر عن مدلوله الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد عند عدم دليل آخر رابع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناف حتى
يستلزم التخيير وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت
التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب ويجب
بهذا المعنى الاستحباب فان قلت نعم ولكن يقدر على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما
يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستفراغ
والتتبع بل لا وجه لجواز ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يتوهم بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك بقي
الكلام في تأويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا
بان يكون استعارة تبعية فيشبه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن
او المخبرين بالصدق والكذب والمستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجى قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل
لذلك حتى يمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند
الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى لان
اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلها دون الاولين ولموافقتها للاصل وكان منشأ
الاول لزلة وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الآية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب
بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الآية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني
حرب وبني اسد ونحوهما لا الاعم مما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه
في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المتفهم منه في العرف هو الفروع مع انهم لم يتعهدوا به على زمان التفرقة لاشتغال
العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين
بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الآية الا على لزوم عمل المقلد

بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاقي وأجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرفهم بل هو اصطلاح
جديد بل هو على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص العموم بالمقلد
وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من التفقه والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر ثم ان هذا كله مبني على المشهور في
تفسير الآية واما على التفسير الآخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه
الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية
فان المنقول عن النبي ص والائمة ع ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال بها مما بيناه سابقا من التبادر فان الظاهر من وجوب اظهاره
انه يجب على السامع الامتثال به فتامل والرابع اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير
نكير وقد ذكر الخاصة والعامة وقائع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه ص
بل كان ص يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار حد التواتر
وكذا اصحاب الائمة ع ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الآحاد وتدوينها وضبطها والتعرض
لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل
بذكرها فليراجعها من ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين
عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع
ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان ذلك كان من القرائن المفيدة للعلم مما ياباه
العقل السليم والفهم المستقيم فتحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على جوازه
فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم له وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو
ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او واحد من الائمة وكان ممن
لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا
افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان
الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا
على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبروا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى
ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا
على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ره ومن تبعه من بعض
ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق ره على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة القدماء وتتبع احوال اصحاب الرسول ص والائمة

مع ما يقتضيه الحكم لانه اذا كان هناك ذريعة الى ذلك

ولاحظ الاخبار الدالة على رجوعهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتعارضة
سيّما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف في العادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني ادم غالبا
كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة ومما يستبعد منه انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقعا
في زمان الائمة ع لم يخف على مثل السيد مع قرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب
الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد
طريقة الائمة ع ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز
العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه لما بيّنا ولما سنبيّنه ان شاء الله تعالى ونقدّس الخامس
الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام ع من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة ع واعلم
ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من
الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته فان هذا المظنون هو المراد
غيره مع تفاوت في ذلك بسبب افهام الناظرين في المعاصرين للائمة والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية
امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية
خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال زماننا وتدل على حجية
مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين
او بالظن الذي ثبت حجيته بالخصوص من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر ان طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه
نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم عليه انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع ليتم حجيته في زمان امكان العلم
ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فنفس
الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذا استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب
لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص
العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانا اذا تأملنا نقطع بتعلق استنباط
حجية الخبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات
غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غيرها علم ضروري او اجماعا او حكم من العقل
القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والضرورية والاجماع
والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل
وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر
الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره يجب متابعته بل لا معنى حينئذ لكونه
اقوى بل الظن انما هو من جهته ومن لاحظه القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد
اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا
مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه
ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلومية مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى
على المتطلع والاجماع على اصل البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد

اورد على هذا الدليل ايضاً ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالباً لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز
ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا
لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل
المذكور يفيد ظناً بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم
شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم
به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلاً فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما
فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا
ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر
والاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلاً اقول وفيه نظر
من وجوه اما اولاً فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه الخ ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضاً فهو كذلك لكنه خلاف الفرض
وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل مع التمكن
من الاتيان به بان يأتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال
زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في
الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والسجود ايضاً مع انا لا يمكننا معرفة تلك
التفصيلات الا بالظنون وايضاً الضروريات امور اجمالية غالباً لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين
وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلاً بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي تشتمل عليها كتب الفقهاء
غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما
معرفة معنى البينة انه رجل وامرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان
الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلاً فضلاً عن المتدرب
فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام من قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في
تحصيل الفقه فقد تغافل ولعل رده هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نقض الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما
ثانياً فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الخ هذا اول الكلام لان حكم العقل اما يريد به الحكم القطعي
او الظني فان كان الاول فدعوى كونه مقتضى اصل البراءة قطعياً اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين
من العقل والنقل سلمنا كونه قطعياً في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاماً
اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعاً كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضاً ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل
خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضاً سواء كان بسبب كونه بناء انه مفيد للظن او من جهة
استصحاب الحالة السابقة فهو ايضاً ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يعلم بعد
ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل ظن قوي منه واما ثالثاً فلان قوله ويؤكده ذلك الخ يرد عليه ايضاً
عموماً لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعياً بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القرآن
لما نحن فيه ثم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار

وان فرض التواتر في تلك الاخبار فضلا عن الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله انه يحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل
فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث
لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا
من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا بمعنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل
واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو
ليس الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بعد نفي الفصل والثابت من الشرع
احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب
فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع من
الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الاحاديث الدالة
على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما ذكره من الامثلة
هو ان يتوقف في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا لان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا يحصل منه ولا من
براءة الذمة عن وجوب الاجتناب فتح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمناه من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود
الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد
الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة
فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن فيه دليل وخرج عنه (?) آه ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة
في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى
يقال انه ظني ولا يعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو ادلة التوقف والا
وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بانه مخير في العمل بايهما اختار من القولين وعلى فرض
اختيار كل منهما يصير واجبا فلا معنى لاصل البراءة ثم نظر التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما تقدم فان المفروض ان القول بمضمون (?)
في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني
دل على وجوب احدهما فنفاه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير لم يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين والقول
هو التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون مخيرا في اصل المسألة كما تقدم الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن
العمل بالظن وانه حجة الا ما خرج الشرع بحرمته ويثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن
والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك
ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين عدلين
ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان اماما للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى
والاقرار وغيرهما والثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية
وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم
الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله تعالى او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح
والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في
لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عندهم في ان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه

وكذا ترجيح

وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجه ان
الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن والعمل بالقبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب
الافتاء او العمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت
وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعي
على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع يحرمون ذلك ويقولون
بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في
الدليل الاول وكما انه افراط فهذا تفريط واذا ابطلنا العمل باصل البراءة ثم ابطلنا التوقف والاحتياط هنا اولى
فانا نقول اولا ان وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات مع ان ظواهرها لا تثبت
حجيته عند الاخباريين لا يثبت الا المتواتر منها مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعواهم
ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان غاية جهدهم الاستدلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها
الموجب لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها
الا الآيات على فرض تسليم دلالتها وهي من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان آية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ
معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على
حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه ولا يبقى ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في
زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل
بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما
هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الآيات والاجماع وقد عرفت
حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع
المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فعليهم اثبات ذلك وبالجملة عدم امكان
القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره وهو من الضروريات والضروري لا يكفينا كما اشرنا وانهم العمل
بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم
ففيه ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض
ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال
بين شخص ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الآخر وكان بين شخصين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا
نحكم لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف نجتري بان نقول ان الله تعالى يرضى بتلف مال ذي
شيء ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فتركنا الفتوى وتركنا العمل ايضا
يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وجوز العمل بالظن لم يثبت عدالتها بحيث يوازي الضرر الظني
في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنات بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا
ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من المال نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت
خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد
اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا

دليل لهم غاية الامر الا الشهرة فنقول ان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار
الواردة في ان كل رحم يورث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب بالرحم ولا يعطي كيفية القسمة
بينهم بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ره ومن بعده فقد عرفت انه يوجب الرجوع الى قول السيد
ره في الاصل وانه في نفسه ممنوع لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب الخ هو ظاهر انه ولا حجية فيه عندهم فلا بد للاخباريين
هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذ كان الفريقان كلاهما ايتاما
صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس وخبر
وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة وشواردها وتامل فيها حق التامل وميزها حق التمييز وعرف
الفرق بين زمان المعصوم وغيره ما يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا تحصيل ولو فرضنا في مسألة فقد الشهرة
في احد طرفي المسألة وخبر واحد في الطرف الاخر من دون عامل او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت لنا دليل حجية
خبر الواحد تحمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فاقول
كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما هو بمنزلة سر المقام العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو
ان العاقل البصير لا يتبان بملاحظة مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة
منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب
عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذا الاحتياط
في الفتوى والعمل حسن لكن افادة المعروف واعانة الملهوف ورفع المفاسد وقطع الدعاوى بين الناس والاصلاح بينهم ايضا
حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسألة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى
والعمل بالظن من جهة ما دل عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وتذكرها فتثبط عن الدخول فيه فتذكر
ح ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على افادة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر فيه
وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة
الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير عالما صالحا متنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس في
احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان شاذا عن طاعة الله ولا يتعرض لحال امر الانسان في الاجتناب
عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسيين يجتنبون عن الطعام الجيفي بسبب احتمال عرق الجنب ولا
يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين ممن لا يعتمد على ديانتهم ونفوسهم بل ولا يدرون كثيرا منهم مسائل
الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل السكر بل ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب
انهم يلاقونها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص
فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص فيحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء ويغفل عما ذكره الله في كتابه ان في
القصاص حيوة وعن التطلع لحال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك
بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجتري على فتوى القصاص فان سئلته عن
ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله لا يجد بعينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من جعفر الامر
بعين الفرع زايدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى وتبعية
النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما بينت لك من التزام الاحتياط وبصيرتك سبيل المسامحة في الدين

الزمان م

المساهلة في الفتوى فانّ ذلك ايضاً من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصار وبذل الجهد والوسع ثم العمل
على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنّه المجتهد حكم الله مظنّة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وردّ بمنع انّ
مخالفة الظنّ مظنّة للضرر لانّ علمنا بوجوب نصب الله الادلّة من الشرع على ما يوجبه التكليف به يؤمّننا الضرر عند فقده
الخبر مع انّه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فانّ الظنّ يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انّه مخرج بالاجماع لانّ
الدليل العقلي لا يختلف بحسب متعلّقه ولا بدّ ان يكون مطّرداً وربّما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اوّل الكلام
وعلى تقدير التسليم فانّما يسلّم في العقليّات الصرفة المتعلّقة بامر المعاش دون المسائل الشرعيّة المتعلّقة بالمعاد فانّ
العقل يستقلّ بمعرفة حكم العقليّات دون الشرعيّات اقول مراد المستدلّ انّه اذا علم بقاء التكليف ضرورة
وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظنّ فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمّة من هذا التكليف
اذ ما ظنّه حراماً او واجباً فيظنّ انّ الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظنّ المؤاخذة موجب لوجوب التحرّز عقلاً ولا وجه
لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه انّ وجوب نصب الدلالة القطعيّة بالخصوص على الشارع ممنوع وهو اوّل الكلام
الا ترى انّ الاماميّة يقولون بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح
بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مخفي عن الامّة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكما انّ المجتهد صار نائباً عنه بالعقل
والنقل وكان اتّباعه واجباً كاتّباعه فكذلك ظنّ المجتهد بقولهم ودينهم وشرائعهم صار نائباً عن يقينيّة بها وكما كان
يجب ان يكون الامام عارفاً بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامّة اعلمهم بها وان لم يكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب
للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر الطاقة لرفع احتياج الامّة عند احتياجهم وان لم يكن فعليّة الاجتهاد
واجباً ولا ريب انّه لا يمكن تحصيل الكلّ باليقين فالظنّيّة مقام يقينيّة ولمّا لم يمكن اثبات اليقين بحجّيّة اخبار الآحاد
وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقاً فغاية الامر حصول الظنّ بحجّيّتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت
حاله وكذلك التوقّف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول الظنّ للمجتهد في مسألة اصلاً
فيرجع الى اصل البراءة لا يقال على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الاوّل لانّ مرجع الدليل الاوّل الى لزوم تكليف
ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظنّ المجتهد ومرجع هذا الدليل الى انّ ترك العمل بالظنّ يوجب الظنّ
بالضرر فنقول مع انّه منقوض برواية الفاسق فيه انّ عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظنّ اوّل الكلام
اذ اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالآية غايته الظنّ ولم يحصل العلم بحجّيّة هذا الظنّ كما مرّ مع انّ الشيخ
صرّح بجواز العمل بخبر المتحرّز عن الكذب وان كان فاسقاً بجوارحه ولا ريب انّ ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن
الخارجة مع انّ المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب انّ ذلك لا يفيد الّا الظنّ
وغايته ان يثبت حجّيّة هذا الظنّ بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انّه قد يعارض بغيره من المرجّحات
ظنّ حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انّا ان لم نجوّز العمل بخبر
الفاسق فانّما هو لاجل عدم حصول الظنّ به او بحصول الظنّ بعدمه لا لانّه فاسق وان حصل الظنّ به وهكذا نقول اذا
اورد النقض بالقياس ايضاً بل نقول انّ الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدّيه الى الظنّ بالحكم من الادلّة التي
تدلّ عليه الّا خبر الفاسق مثلاً والقياس مثلاً وقلنا امّا لانّهما لا يفيدان الظنّ وذلك هو علّة منع الشارع عنهما
او لانّهما مستثنيان من الادلّة المفيدة للظنّ لا انّ الظنّ الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظنّ وهذا الكلام
يجري في الوجه الاوّل ايضاً لانّ تكليف ما لا يطاق انّما اقتضى العمل بالظنّ بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء

الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم
الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بعضها في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة
ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري
هذا المعنى قابل للاستثناء فنقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع
القياس من البين فاذا تعارض ما في الادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف
فيقع ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب
العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان
لم نعلم انه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فلبنا مثل فانه يمكن منع دعوى
حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس
ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص
ح هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى ويبني على اصل
وكذا في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت وتفقدت فيتوقف ويعمل على اصل البراءة وصح جواز العمل باصل
البراءة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد
الياس عن الادلة في الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة
عند انسداد العمل في مثل القياس مثلا وغيره من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص ايضا بعد فرض منع بقاء التكليف
ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون ليس باقوى مما لا نزاع شمل افرادا وافرادا مما دل على بقاء
التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم اعلم جد المقال في هذا المجال ليظهر حقيقة
الحال واقول بعون الله جل وعلا في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم بحجية بعضها بالخصوص ممتازا اياها عن غيرها
انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ
الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا وتكلمه تعالى مع عباده ليس الا بلسان
رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين
من الكتاب او السنة فلا كلام فيه وفي انه حجة على العباد ويجب عليهم وحصول العلم من الخطاب في لو يفهم المقام مما
لا بد في امكانه ريب وشك وكذلك ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على
حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في العمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف
والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال
العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا والسر
في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة العماد في الدين
الايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل الشاق
الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المناسبة الناشية من المصالح النفس الامرية
لكن العمدة في مناسبتها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه اطاعة
فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما عليا بنفس الحكم وامتثل به جامع للسعادتين واعني الفوز بالمصلحة الكامنة

بمنزلة الفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فيهما ظنا بما على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل
الله الكتاب به بعث الرسول عليه فلم تفت المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو
عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بدو مراتبه وتعبد ملاحظة هذا الترتيب يرتفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول
بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات
من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن نظرا الى جعل الشارع مناط تفهيمه التنطق بالالفاظ التي جرى عادة
الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه رضى بهذا الظن ويكتفى به عما اراده في نفس الامر لانه عرف ان المصلحة ايضا كما عرفت
فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام
من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين لهم في التكليف بمقتضاه فان
كان نقله بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله باللفظ
بمعنى انه اذا حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور
حجة عليهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كما في
المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب
العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك ان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققنا في
محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا
فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد
البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون
ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما
يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية
منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه الى ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوائد
مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تعالى يفيد ان الكتاب من القسم الاول
قلنا اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار لا
من قبيل القسم الاول لا من باب جريان الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظنية الدلالة بالنسبة الى اثبات
في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان بخلاف التظم فان غايتها الظن بكون جواز العمل بالظن من جهة
الكتاب جائزا لهم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة ع كما ذكره الاخباريون وان
كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قراين خارجية يفيد القطع بجواز العمل بذلك الكتاب
لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور عنهم ع فيحتمل ضعيفا ان يكون
مثل المصنفات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم
ومع ذلك فلا نعلم من حالهم رضاهم بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يدعى
انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في
محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته

في الجملة في زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلومة وكذا القدر المسلم منه خبر العادل
المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به وهو مهجورا او لم يتضمن الشواذ من
المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها و
اكثر هذه الشواذ يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر
الى العمومات في الجملة وورودهما فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا انها من
باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهر ما
كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ثم يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع
لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل
منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية بمجرده كلام لا يحصل منه الفقه وبعد حصول العلم ببقاء التكليف
بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على
النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا عن الشواذ التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم نقل الا ما فيه
وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما
لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلافات في الاخبار التي يرد في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة
باللفظ مع غاية ندرة علمية مدلولهما وكذا اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح
يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموع وغير نقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن
لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومة الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي
بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل
بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بعينه مما
لا مناص لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريد من العلم باحكام الله تعالى
مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف فحمل احد مقدمي قياسه قطعية
مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر
الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا
في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلومة الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة وقد
نتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينيا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم
قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط
القطع في الاصول لعقم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسيجيء في موضعه انه من الاصول الكلامية
لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد و
التقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن
الا ما اثبته الدليل وهذا لما ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن

والمسلم من العلماء واصحابه

لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فانّ النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض
والجواب امّا عن آية النهي فانها مختصة بالنبي ص ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلّمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله
كان فيه قرينة تدل على اختلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافه انما هو بالاجماع
والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الآية بعينه حرمة العمل بالظن
فالتمسك بالظن الحاصل بها هو مما نفاه نفس الآية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال والدعوى قطعية حجية الظن
الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد
على حكم بالخصوص مع ان الآية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون
وامّا مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الظاهر من ليس كل انه سور للسلب الجزئي وامّا
عن آية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والحال لا
يخصص اللفظ سلّمنا العموم في جميع الآيات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني
فهو ما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك
عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى
ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في
الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبيّن في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري
حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في التفريع على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم
فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية
وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقل عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع المخفي على ذلك
لو لم يحصل على عدمه والاشكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلّم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب
العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم
لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الآحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظن ان السيد
ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك نعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المختلفات يرجع الى التخيير بين
الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه لشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدا مع حال
السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال
زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مع تمكن العلم
فنحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة فهو

بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ وبعد ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل
بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى
وذكر في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم في العمل
الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وبقول الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا
المتعبين في الفقه والحديث حيث دونوا الاخبار في كتبهم واسندوا اليها في المسائل الفقهية واقول ان الذي هو صريح كلام
الشيخ في العدة موافقة للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي
رواه اصحابنا الامامية في كتبهم ودونوه وبلغوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعدة بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا
اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل عثوره على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعد
عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم
وانتفاؤها في جرمهم كما في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يرونه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان
الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على
طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب خلف واخذ عن رسول الله ص بامر معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم
بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي ع وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من
المعروفين بالكذب ما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاختاروا مناصا
واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء فتخلصوا بذلك عن شرهم فاشتهر بينهم هذا
المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ره ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طريق الاصحاب
في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد ره في التعميم وان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا
عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعدة تمسك لرفع التنافي بين الدعويين
وبيان التوافق بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد ره اذ كانت اخبار الآل
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت
كتاب العدة عرفت ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب ولا شهادة في كلام المحقق له ووجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب
العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ره يشهد بل على صريحها ان كلامه في الاخبار المجردة
عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة مضمونه ولا حاجة لنا الى نقلها نعم حمل الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية
الصدوق ونحوها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا
الذي نقله المحقق ره عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور
سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة
للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق
ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية
الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميعها
لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل

وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء بدعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي خصوه في الجمع
والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية بخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة
الى الاخبار وغيرها مما لا يسمن ولا يغني فظهر من جميع ذلك ان ذلك انما يتم بعد التسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم
بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حينئذ انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا فتأمل ثم ان بعض المتأخرين تمسك
بالاخبار الواردة في غير ... عنهم بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمالي كما بيناه والله
العالم **قانون** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة
والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز
العمل به من حيث هو وأما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط
بل الامر دائر مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرائط لا يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن
او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر
الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في
الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس وأما تفصيل القول
في الشرائط فأما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز وأما المجنون الادواري
فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون وأما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة
المنع ودليله الاصل وعدم دخوله في ادلة حجية خبر الواحد وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية
من الله ربما تمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب آخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد
ببطلان القياس اولا ومنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا
اذا رواه قبل البلوغ وأما اذا رواه بعده وسمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا اجتمع سائر الشرائط ولذلك قبل الفقهاء
رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان رجوع رد الصدوق فيما يرويه محمد بن علي
عن يونس هو هذا لا وجه له وأما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق
أما الاجماع فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم لعدم [illegible] دعواه في تضعيف الظن الحاصل
بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية الخبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان
تحصيل العلم وأما في غيرها فلا الا اذا اوجب نفي الظن وأما الاستناد الى الآية فان كان مستند الاجماع هو الآية فهذه
فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الآية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر والمؤمن
الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر
من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من تبادر رحله فعلى الا
الشك كذلك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر فيتبين
قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية
لمفهوم فقد تكون في كون الشيء فردا لذلك المفهوم وما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق
على الكافر ايضا لا يدل الآية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان اجماعا
كما سنبينه في خبر المخالف فكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بروايته اثباتا وان كان ثمرة في غير الرواية كمصطلح

هو

برجح و

بدلالة م

الى ذاتيهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في
الموضعين قيد للطرفين لا للنسبة والمراد بالواقع هنا ما يقابل اشتراط علم المخاطب لا ما يقابل الامكان والواقع في الواقع لا يجب اعتقاد
المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون معتقدة في الواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع
وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى
يلزم ايضا فايدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان
اللازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي
وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه
اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فتعين القبول ولا يخفى مما بيناه ظهور الجواب من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري
ومع امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان ... لا
ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين
هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر ضده والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما
قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل
فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص
والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر
انها ايضا ابتناء التثبت كما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ره ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطايفة ورده تبعا للمحقق ره
اما اولا فيمنع العلم بحصول العمل من الطايفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله
كان لانضمام القراين اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ ره وتامل فيه ووجه الاستدلال بانه
التثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل
كما في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان
من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية
فان المراد بالعادل النفس الامري هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل
قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستبعده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد
يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد
يكون هو الخوف عن الله ووعيده وهو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا
بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا مكابرة لا وجه له
كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرهما وكذا كثيرا ممن هو
مبتل بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله وساير شعايره وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام
كما هو ظاهر من كلام الشيخ ره فمجرد ظهور ساير الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه
كذا اذا كانت طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منع عنه او اوعد
عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فالاولى ان ما ذكره

اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا
يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده
دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او
ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال الحكم المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد
يحصل الاشتباه بين سند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل
الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر ومفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط
لاشعار المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومن ثم ترى
علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا
هذا اللفظ لا يقال ان العدالة تكفي عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن
عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام
في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ونحو ذلك بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ
ربما يكون الانسان متفطنا زكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل
هذا اذا كتب وانتقش حين الاستماع فقد ضبط الحديث فهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان حبيبا الخثعمي
ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سأل ابا عبد الله عليه السلام فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على
صلوتي الحديث ويمكن ان يوجه ايضا بان كثرة السهو في الصلوة لا تنافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك بكثرة
استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا اما تحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها
بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو بمعنى فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم
ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشار اليه الشيخ البهائي فلا اشكال
في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد
الاستقامة في حال التخليط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور ان كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما ترويه
الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو
عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن
ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر
وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل
التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وينبغي التأمل في ذلك لان تخطئة مثل ابي الخطاب
لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل من غلبة الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب فالظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه
الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال
الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول
بكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين اقول فما تراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا
تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية
في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل

ان المعتبر في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلابد من التأمل والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلى بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا وعمل الاصحاب على رواياتهم ومثل على بن محمد بن رباح وعلى بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وذكر عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتاخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال اجتنابهم عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اى الكلاب التى اصابها المطر ويتحرزون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا الكتب على الحسن بن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر انه قبول المحقق طاب ثراه رواية على بن حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله ذلك يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق عليه السلام فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق عليه السلام فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام

فائدة تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتأكدة حتى يظهر حاله علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق وغيره فان علماء الرجال لم يذكروا توثيقه واشتهاره بذلك يكفينا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على قولين ويحكى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد رحمه الله في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه اذا كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا تنقض اليقين الا بيقين فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث انه نصب عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قسمة الخامسة المخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هنا وهناك خلاف في الاخبار بالنجاسة اما لو كان عكسه فلا اشكال في القبول السابعة المخبر عن دخول الوقت الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى الى الخلق

فهو كالراوي ولانه وارث النبوة او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس
من باب الشهادة ولا الرواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفى فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قال وان
كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة
والرواية وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول
قوله وجاء هذا مذكى او متنجس او ما في يده وقول الوكيل بعت وانا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا
يخفى على المتأمل في كلامه قدس سره ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما
وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة
الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا مدخل للتفرقة التي ذكرها من حكاية ثبوت
الهلال والترجيم وغيرهما مما ذكره ولا يجعل التزكية رواية بهذا المعنى قط كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة
بسائر افراد الخبر والغرض ان الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا مدخل لاشتراط كون
المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا
مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي صلعم كذا او الامام كذا
اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما نظر منه ره في اول كلامه
ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه ره اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء
الحد وجملة الامور المذكورة اخيرا فيها ما لا [illegible] في ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق
غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتفرقة الواضحة انه يتوقف ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم
للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد
في الجميع وذلك فيما لا يترتب حكم الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد
في اثبات التكليف من ظن بالصدق غالب بعد من اصل كون قول المسلم لرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة
الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف ان كان مع ذلك معارضا
بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد
هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان آية النبأ ظاهرة في العموم غايته دخول الخبر المصطلح
فيه ايضا واما غيرها فلا واما آية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر
فانه اعم من ذلك بل حكاية الوليد التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد
اذ مقتضاها الابتداء بكونه ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث حصول الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان
من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب
وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال للفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققنا
سابقا [illegible] جعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو
من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن
الحاصل بالتثبت لا يفيد [illegible] الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا

على الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من
باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم
صدق تعريفها عليه عند التأمل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعيد
العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه ولا اشعار
العلم بالعدالة في عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب لم يعتبره او
في بعض الموارد بل اعتبروا المرئة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى
ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلح
ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال وينفردان في ان المخبر عنه آه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون
الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية انما يكون عاما ويلزم ان الشهادة للغير انما مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان احد المميزات
لا الجمع حتى يرد ان بينهما فرقا آخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد
ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فلا يرد عليه
لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تع وهو الصوم الخاص في
في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا
ان اكثر الروايات مفيد للحكم الموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما لا ينقسم يعني
كلما وجد ما لا ينقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت
الصوم والافطار لو اجتمع الشرائط من الحضور والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف نقل حديث الصوم
للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص
فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذلك الشهادة
على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى آخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص
وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما
القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات
والاشواط آه ففيه ما قدمنا من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد
واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب التعرض لبيان الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل كل منها
اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في
الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوص
المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفي فيه بالواحد
فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تع بان حكمه في هذه القضية
كذا ومن خواصه عدم المنع من نقض الفتوى من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فلانه له ان يستفتي من آخر ومع
عدم التعدد فيقصد الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها
مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره
نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو

النظام

النظام وغيرها وغيره فافهم وكذلك في الفواصل يقال الانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب
الاحكام الزام ومثل للاطلاق باطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حرّ من يد من ادّعى رقّه لعدم البيّنة وغير ذلك
قال ويتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه
لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم
يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا
خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب
مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان
محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كالو حكم بتقدم حج
من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر لكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه
بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في
الرواية وهو مذهب العلامة في يب وذهب المحقق ره ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شاهدا
عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال
فانه غير محرّر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث
هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان
اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار ان لا عدم طريق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن
كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما وكذلك
استدلال الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما
ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فمرجع الكلام هنا الى ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة
فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل
يجوز قبول شهادته ايضا والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون
الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمراده
ان مجرد الوثوق بالصدق كاف وان لم يحصل منه عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح
نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان
مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المناط هو مطلق
الظن ولا يبعد ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر وانما الاصل انسداد سبيل العلم بالاحكام الشرعية
اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله وحقوق الناس
فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم يحصل لنا امر فيها في العمل بمطلق الظن نعم مثل اخبار الطبيب عن اباحة الحم
وشدّ العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالعيب والارش ونحو ذلك فهو مثل الفتوى
يكفي فيها الواحد ولا يتوقف الحكم بوجوب التبيين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة
بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز او اباحة اللحم محرم والمرض المصحح
للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تتعلق بما هو في نفس الامر فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع

الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل المعتبر فيه الطبيب اهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا يحصل
يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر
بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعلمهم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في
اجتهادهم فيه فاذا حصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل كافرا ايضا بل ظاهر الفقهاء
جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق قطعا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة الصيام في الصلوة
ويقتضى ذلك تخصيص آية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق
التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولذا
خص حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا
قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ربما قد يثبت حقا على احد بالاخوة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء
واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت بسبب ثبوت العدالة فتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط
القبول فمشروطها فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد
ان قبول شهادة العدل موقوف على كون تزكية اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون
الرواية فهو شرط لقبول العدالة لا لثبوت العدالة واما مثل ترجمة القاضي واخبار المقلد مثل فتوى المجتهد واعلام المامو[م]
بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عنه بفعل الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية
واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها
في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقته ما اجتهد
فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه ومن هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها
حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من
آية النبأ وقد تقدم الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة
الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في
الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلآية النبأ ونفيه بصدق النبأ على التزكية
من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بيّنا ولكن بعد شرائط انه لا بد الا على قبوله في الجملة كما مر في الاشارة اليه في
الشهادة الا ان يثبت بالعموم ولخروج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول
التناقض في مدلول الآية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق
في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة المشترط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا
فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بالعدالة او لعدم افادته العلم وهذا تناقض
فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة فعيبه ان المراد بالفاسق النفس الامري ح العادل النفس الامري هو
ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل لمجهول الحال لا مقابل لمظنون الفسق والعدالة الا
ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وربما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة انه لا يفيد العلم من
ظنناه عادلا لا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل وثوقيه قوله نعم من نرضون وكذا المرض المبيح للتيمم والافطار
واتيان اللحم وشدة العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا

لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم آية النبأ لافادة عمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق
بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيه نظر لان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به
وهو معتضد بالشهرة وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا
يوجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا المذهب
هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل
وهو الرواية بواحد فيكتفى بالواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف
هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا
ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل هو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر
فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الآخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا
قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوي ومزكيه والفرع باثنين وهما المزكيان
فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان
فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل
ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون في وجوده واعتباره زايدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره
مكابرة ففيه نظر لان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان
وجوده واعتباره زايد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين دون
من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بالشهادة
واحد بل مرة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت
وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على اثنين
ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو
ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهد بل المشروط به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة
وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل
ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا على تزكية الشيخ والنجاشي
والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد
منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية ب
الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او
بشهادة العدلين وان المشروط باثباته واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد
وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم
يتجه في الجواب منع كونها شهادة اذ لا ينبغي ان يبحث في اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لاية النبأ او يدخل تحت ما هو
مثل الفتوى مع انه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير
ذلك وان المعتبر الخبرة بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت

ويعمّ مورد المسئلة ويعمّ الوصيّة وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بانّ اعتبار التعدّد ايضا
اصالة في الشهادة من جهة تتبّع الآيات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضرّ ببقاء الباقي تحت الاصل حتّى يثبت المخرج فالاولى
منع الصغرى والتحقيق انّ مقتضى اشتراط العلم اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم
لقيامه مقامه شرعا ويظهر جواب ثمّ ما اسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكلّ ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الّا
الظنّ سيّما الكثرة انّما يسلّم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظنّ كما مرّ وهو يحصل بالمزكّي الواحد ايضا ثمّ انّ الظاهر قبول
تزكية غير الامامي العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضّال وغيره لانّه نوع تثبّت ويؤيّده انّ الفضل ما شهد به الاعداء ومقتضى
طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظنّ وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجّية الخبر
اوضح وامّا الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية وينقل عن المحقّق البهائي ره القول بالفرق بين التزكية والجرح اذا
صدر عن غير الامامي فيقبل الاوّل دون الثاني والحقّ ما اخترناه لما ذكرنا وممّا ذكرنا يظهر انّه لا يضرّ الجرح في مثل ابان بن
عثمان لاجل ما رواه الكشّي عن علي بن الحسن بن فضّال انّه كان من الناووسيّة فانّ كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح
والّا فلا وجه لكون ابان مجروحا وعلى هذا فما نقله فخر المحقّقين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الّا ان يكون مراده
رحمه الله على هذا من جهة غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليّون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقال
فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انّهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والّا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقّق به الجرح والتعديل والاقوال
الاربعة الاول للعامّة والخامس للعلّامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيّد عميد الدين في شرح التهذيب هو الاقوى
حجّة الاوّلين انّه ان كان من غير اهل البصيرة لم يكن محلّا للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه
انّه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعلّه يبني كلامه على مذهبه
ولا يعلم موافقة الحاكم والمجتهد الّا ان يقال انّ الاطلاق مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس ينافي ظاهر العدالة عند
التدليس وبذلك يندفع الاشكال احتمال الغفلة عن هذا المعنى فانّ المتبادر هو الظاهر وانت خبير بانّ الكلام في غير ذلك
نعم يتمّ ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامّة المكلّفين او لمن كان قوله حجّة عليه وممّن هذا يحصل الجواب عن اشكال آخر
وهو انّ مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتّى يرجع الى تعديلهم اذ
هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى العلّامة انّه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انّا نعلم بانّهما
في المذهب في نوع مختلف انّما احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصّة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت
المذاهب مع انّ تاليفهم انّما هو للمجتهدين وارباب النظر لا للمقلّدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلّد الى معرفة الرجال والظاهر
انّ المصنّف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاصه بمجتهد زمانه حتّى يقال انّه يصنّفه للعارفين بطريقته سيّما وطريقة اهل العصر من
العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبا وانّما ينتفع المصنّفات بعد موت مصنّفيها غالبا وسيّما
اذا تباعد الزمان فمقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من سيجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا
المعنى منضمّا الى عدالة المصنّفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر انّهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الّذي
هو مسلّم الكلّ حتّى ينتفع الكلّ واحتمال الغفلة للمؤلّف عن هذا المعنى حين التاليف سيّما مع تمادي زمان التاليف والانظار الّا
بعيد جدّا وفي غاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل انّ ما ذكرت معارض بانّ ارادة المعنى الاصولي ان
كان مستلزما للتعميم المتفرّع ولكنّه مفوّت لفائدة اخرى وهو انّه قد يكون مذهب المجتهد الآخر انّ العدالة هو المعنى الاعمّ في

فلا يعلم

فلا يعلم ان هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر بل مع ان هذا
النفع بالنسبة الى الاول اقل لمجهولية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين منهم انا نرى كثيرا انهم يمدحون
الرجل بمدايح كثيرة توجب العدالة التي يقتضيها حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته فمن لم يجعل هؤلاء ليس
مذهبه في العدالة الا هو المعنى الاعلى فلا يأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عادلا وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة
هو المعنى الاعلى فانهم لا يخلطون الالفاظ ويعتمدون بجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحصل بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
كما هو واضح بل الظن انه لا يحصل بمجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق فيما لا يحصل الا مع اعتبار الملكة وبوثاقة العلماء الكفو
بمجرد التعديل وعلمنا انهم متى تأملوا في هذه الجهة ولا يحصل التشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر تمام حجة القول الثاني فان اسباب الجرح
والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة ومع المخالفة وحجة القول الثالث
وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين
الجرح والتعديل بل العدالة التي تابع الجرح فانها ترك لما هو موجب الجرح وما يتوهم ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرتها
بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة
برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا
ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واوفق الى
طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة منفي
على القول المشهور عند عامة متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان
وكذلك ضعفها ولعلها قوة الثاني **قانون** اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل
التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى انه لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح لان تعديله
لابتنائه على عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق وكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مثل
اخباره مع عدم الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه
من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما
لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في
ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا
القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شأنه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي
مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم ع فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موثق
لما رواه الصدوق فيه ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية
لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثر سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي
المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا فانه هنا من قبيل الامر
معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف
او مجروح ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا
الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا
جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع

بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه خصوصية كلام الشيخ وكذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ
والنجاشي على جرح ابن الغضائري فابن هشام بن سليمان بن عبد وبالحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات وكل ما ذكرناه في
هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعتبر هو حصول
الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة
فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه بالحاصل باجتهاده وربما يتطرق الخلل من
جهته فانهم كانوا من تقدمه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او كونه موافقا مثل ان العلامة مرة وثق في الخلاصة حمزة بن
بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فانه
قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان هذا من صالحي هذه الطائفة
وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه وكذلك
من تقدمه لمن تقدمه فانهم فلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين اللذين عاشرا
الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد ويلزم من
جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني
مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد
من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه
لقبول الخبر من حيث هو والا فالاقرب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول
بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت
مع انا قد حققنا سابقا ان المعتبر في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا
ساير الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذلك الكلام في اثبات
العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه معتمد الظن للمجتهد كما يرجع الى قول
اللغوي بل والى اجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح
الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك
فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا
يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل التفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال
في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح
فليس كذلك مثل انه زكى عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك
نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في بحث العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو
في سنده مثلا صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح
السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشترك
ايضا ولا يتم العمل على ما ادى اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين
انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك ففي كون الرجل هو الرجل الذي رأيه فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا

شبين الرجل والسند وأمّا اذا قال حدّثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكّي والمزكّى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع
الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في
حق حديث مجهول السند انه صحيح وأمّا لو كان ذلك في غيرها ووقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال
اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي او مقلّدين
لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودة في حق العدول وأمّا ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء
بقول العدل حدّثني عدل بل بادونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصرّح بالعدالة
اذا لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فان قال البعض عن اصحابه
لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم يكون البحث فيه كالمجهول انتهى وهو في غاية البعد مع قوله
باشتراط العدالة في الراوي ولعدم اختصاص اصحابنا بالعدول ولعلّ مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ
الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكّي
الواحد او التعدد كما لا يخفى

في الخبر المرسل

قانون اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهما
مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ونحو ذلك فيسمّى المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا
وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والّا
منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة
والثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والّا فيشترط
ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لانّ ذلك
تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد
الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر
عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي
عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في
الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظرائه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى واضرابهما
وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر في الصحيح وخبر العدل بل
المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه وأمّا من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات
الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة

حجة المثبت

في الاصطلاح والواسطة عادل واحتجّ المثبت مطلقا بوجوه اقواها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل
المسكوت عن تعديله لانه لو روى عن غير العدل ولم يبيّن حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه
اوّلا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر العدالة في روايته عن العدل او عن الموثوق
بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبّع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال انه
دأبه في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لنا فانه اسناد الكذب

العدالة فيتعين قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يتم على كون الواسطة عادلة او موثوقا بصدقه وهو
لو ثبت لمجهول العين فلعل لحاجتها والاولى بناء على ما تقدم تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل العلم بريد بالاسناد الظني
الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن ان يعتذر بان الظاهر ان العدل لا يجزم ظنا نوثق لك الظن بصدوره عن المعصوم فاما يتكل على علمه او على
الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد كذلك انما يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو المتعارف
في الاخبار والانصاف ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما في غير المواعظ والسنديات والمقامات الخطابية فان العدل لا يثبت الى المعصوم
في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن ولحجج النافي [margin: حجة النافي]
مطلقا بما تقدم الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم ذكر الذي رواية العدل له عليه كما مر وان
كان مثل ابن ابي عمير لتيقن فان عدالة الواسطة ان تثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة المجهول العين وان علم ذلك من تتبع
مراسيله والاطلاع عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه وبظهر الجواب عنه مما مر واحتج
الشيخ لما ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا
حجة فيه على الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا الظاهر في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع
عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقراين الدالة على خلاف ان
لا ينقص الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا بالمعنى في الخفاء والجلاء
وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح
اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر
فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة
في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان في ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط
واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كما اذ ربما كانت الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع
والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح لا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتفسيره
بالتغيير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى نذكرها بعنوان آخر ونشير اليها اللهم الا ان يكون
المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القراين فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ
المتشابه وان عقبه ببيان ما فاد فهمه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق بين اقسام
الدلالة مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر ايضا
بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء
في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يروي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه
القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فعليه ذكر لفظ القرء ثم تفسيره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام ع
لو بقي من اليوم بمقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو
مختص بها مريدا به صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر واقل منه
كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق وقع في هذه المسئلة عن الاصحاب
في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانا
اجمع بينهما لما استفدت من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وانه

[margin: فقد ادرك الوقت كله]

بلدك وفى الثلث والاربع وبالجملة فلا يبقى لتأمل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتعاورة على مصداق واحد مع تغاير
الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شئ للمجتهد في المسائل الشرعية فيزداد في غفلة تخيّل الاهم
ويحصل الاشتباه واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالتشبيه الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر
ان المعصوم بقصد في الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم
الى السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها فانهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون
هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار بل التأمل للعبارات ايضا لا يبان بلاحظ مقدار [illegible] مخاطبه لا كل
مخاطب فهكذا ينقل المطلوب بعبارة اوجز اذا كان المخاطب ألمعيّا فطنا ذكيا لا ما نحو منه وكلمة نقله الابسط واوضح اذا
كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف
والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف
والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي باللسان العجمية
وكذا التأمل للمجتهد الى ما هو علينا والاخبار الواردة عنهم ثم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية
له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد تغيير اللفظ الا بناء فانه كذلك
ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذا لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معنى اللفظ فاذا اراد ان ينقل ان الامام
امر قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا عن الله واجتنبوا عما نهاكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا
الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجب عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل معنى كلام الامام
بل يمكن ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات لاسيما التبعية
كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه نعم نقل القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او في
واحدة منها بل يمكن ان يدعى القطع باحد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص بالقرآن
الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتأمل ويظهر جواز ذلك للناظر المتتبع الآثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب
النبي والائمة صلوات الله عليهم اجمعين واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واضمحلال المعنى سيما مع كثرة الوسائط
وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم للفظ لاختلاف امثال الناقل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه
ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما تقدم من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك
فهو معفو مع ان اعتبار نقل اللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية فيها الالفاظ المخصوصة
وطريقتهم ثم في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار واحتج بقوله
نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل
اللفظ المسموع وفيه منع الحصر اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التأدية ثالثا
لصدق التأدية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلفت الفاظه ففي رواية كما ذكر
وفي اخرى نضر الله عبدا وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يدعى الظهور
ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم فمن الكلام
فيما ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا او فسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى

نعم

ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف
الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اولا وكان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا
يتفاوت الحال مع ان الظهور انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب لحدوث الظهور عندنا الا ان الخطاب مخصص
بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما
تقديم الظاهر مطلقا او بالجملة فالمعتبر هو حصول الظن **خاتمة** فيها مباحث الاول اصطلح المتأخرون من
اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع
اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ
وان سقط عن الحجية خلافا للبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا اي بعيد مشتملا على علة
خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او غلط قادح او فقد صريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه
معللا ايضا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل
الثقة فان ظاهر التعريف هو ما حصل اليقين بذلك وما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك فيه
ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عنده امر مبني على غفلة الواصف وخطأ
في اجتهاده وترجيحا انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين
بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد
يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن
عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند مختلفا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق
ففي الحكم بانها حسنة او موثقة خلاف فيرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس
مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل او
لا بوجه ترجيح منتهية ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو ومعتبر على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات
رجال الصحيح وان كان بعد ذلك ضعيفا او مرسلا مثل ان يق يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا
ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام بصحة السند الى الرجل المعين
واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من جعله احدهما
انه ليس المراد منه الصحيح المصطلح بل الثاني انما اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة
محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يق روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان و
ما قبله متصفا بها وبتمييز ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على
اعتبار ذلك الحديث بسبب بعض رواته والاصطلاحات المذكورة تجريان في القسم الاخير ايضا الرابع الضعيف وهو
ما لم يجتمع فيه شرايط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مدحه التثبت
الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به ويسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء
الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه ورواها العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد
بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتأخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن

ذلك معروفا

ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق مختلفة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل ابن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدّه الشيخ في كتاب العدة او وجوده في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل ابن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه حيث لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبيّنها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين صدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهاره وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المكررة منها بغير المكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم ولجاؤهم الى النقول في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاع في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك التجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم بما يثبت من التنقيط لتلك القرائن وعدم الانصاف على التصحيح والحسن المصطلحين كما فسّر بعض المتاخرين من اصحابنا الحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منها وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الرجل من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق بل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة ع لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون روايات الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها انه ممن ثبت الدين ذكره منهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير فانهما اعتمدا القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصل القدح فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرا في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة او ربما سليم الاحاديث وقيل انه

الطريقة

الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او صدوق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال
وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير او من شاركهم ومنها رواية الثقة عن شخص وغير واحد او عن اشباهه ومنها
ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى
عنه ولم يكن من رجاله ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان يعتبر شهادته على العدالة التي تتضمن وكذا ما استثناه محمد بن عيسى عن
يونس بن عبد الرحمن فيقتضي شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما
يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر المتتبع
في الموارد الخاصة فيحصل له بها حصول الظن وان اكتفى بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل
ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة [illegible]
المنقول عنه الثاني انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر اكثرها لتكثر الفائدة
فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويقال الموصول وهو ما
اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما
اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول
اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها
المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة
على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور
وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير
الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر
يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم
يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الآخر ومنها المصحف وهو
اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي المعجمة او في المتن
وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري
وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن
كان يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر او في السند كان يروي احدهم من اثنين والآخر من ثلاثة سواء كان في الوسط او في الآخر
ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول
حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه عن فلان
وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه
المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو
الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم
ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو
ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا والخصاص

هذا القسم

هذا القسم بالضعيف مبنيّ على اصطلاح المتأخرين وقد عرفت انّ بعض الرّوايات في قوة الصّحيح الجيّد ومنها
الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم وامّا المضمر وهو ان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا
قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمّد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيّته بل الظاهر انّ مطلق الموثقين من اصحابنا
ايضا كذلك لانّ الظاهر من حال اصحاب الائمة انّهم لا يسئلون الّا عنهم وانّ السبب للاضمار امّا التقيّة او تقطيع الاخبار
من الاصول فانّهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن فلان قال كذا وسألته عن كذا قال كذا وهكذا
ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واحوال الرواة ومنها المدلّس كان
يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انّه ليس كذلك فان قال حدّثني فهو كذب وهكذا ان اسقط
عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشهور به فانّ كلّ ذلك قبيح مذموم الّا
لاجل تقيّة او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية امّا بالسند كان يروى مرّة بواسطة واخرى
بدونها او المتن كحديث تميّز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بانّ خروجه عن الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ ومن الايسر
كما في الاخر ومنها المعلل وقد مرّت الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغيّر كلّ الطريق او بعض رجاله الى غيره
فيه وهو مردود الّا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لا بدّ للراوي الحديث من
مستند يصحّ من جهته روايته الحديث ويقبل منه اخذ الحديث امّا الرواية عن المعصوم فلها وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت
المعصوم يقول كذا او سمعته او شافهني او حدّثني ثمّ ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظاهر
ثمّ ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا فانّه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي
على ما فهمه بالدلالة التبعيّة من النهي عن ضدّه او الامر به وان كان بعيدا وامّا مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك
بصيغة المجهول او من السنّة كذا او قول الصحابي نفعل كذا او امثال ذلك فهي ادون الكلّ ويتبع العمل بها ومقبوليّتها الظهور
من جهة القرائن وامّا الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقرائته من كتابه او باملائه
من حفظه فيقول سمعته وحدّثني واخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدّث فلانا وانا اسمع وقد علّل
الشهيد ره كونه اعلا بانّ الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانّه خليفة رسول الله صم وسفيره الى امّته والاخذ منه
كالاخذ منه ولانّ النبيّ صم اخبر الناس اوّلا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص اولى ولانّ السامع اربط جاشا
واوعى قلبا وشغل القلب وتوزّع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيستمعون منّي حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوّله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله الى
قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدلّ على اولويّته من قراءة الراوي والّا امرها انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدّعاه تأمّل
ثمّ دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به ونصّ جبرا لا عتراف بمضمونه ويسمّى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجّهه
اليه وعدم مانع عن المنع والردّ من غفلة او اكراه او خوف او انضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقرّ به
واعترف وحدّثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحقّ المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة
ذلك فانّ ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيّد المنع عنه مطلقا ايضا محتجّا بانّها منافية لانّ معنى الاخبار والتحديث
السماع منه وقوله قراءة عليه يكذّبه وهو مدفوع بانّ كلّ مجاز كذلك فينسدّ باب المجاز ومن وجوه التحمّل الاجازة
وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك امّا بتشخيص الكتاب كقوله
اجزت لك رواية هذه النسخة المصحّحة او بنوعه المتعيّن في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثمّ

انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارتها القائلة ابنانا وانبانا ويجوز حدثنا واجازنا ايضا والاظهر
عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول ابانا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام
الاول اجازة معين لمعين كقوله اجزتك التهذيب وهذه الكتب منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين
بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنه انه من مسموعاته الثالث اجازة غير المعين كقوله اجزت
التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس
اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في حفظ الاصل الخاص المعين
وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من اثر عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها
نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في فوائد
الشيخ والقراءة عليه لما يحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما
مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك
روايته عني فلا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز
الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذنه لثقة ان يكتبه او كتب الى فلان سيما
فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من
التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا
او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد
ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان **المطلب الثاني** في الفعل والتقرير فاقول
فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بما يعتبر فنقول اما الطبيعية كالاكل والشرب والنوم
والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك ... الحصر جنسية واعتبار خصوصية كالاستمرار على القيلولة
واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك تندرج في الاقسام الاتية واما ما تردد بين كونه من افعال الطبائع او من الشرع
ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في القواعد
وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله ع وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل
اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله من ثنية كداء وخروجه من ثنية كدا فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة ونظيره
الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه
باخرى والمتجه حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه اقول سيرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل
في التحقيق ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في
النكاح الدائم اما غيرها فاما ان لا يعلم وجهه وفضله من الوجوب او الندب او غيرهما او يعلم وجهه وعلى الاول فاما
ان يعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه
بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لا مستحيل الا صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلاثة وهذا كله اذا
لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه واما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب
التوقف فيه اقوال اقواها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل تام عليه كما ستعرف اجماع
الاباحة مفهوم بالكثرة الراجح في افعالهم ولا تعرض ذلك ممنوع لاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيندرج ترك

ذلك بعضهم

ذلك مقتضى عموم ما دلّ على حسن التأسي بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة
اقويها الآيات الآمرة باتباعه مثل قوله تعالى فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي
فعله لانه فعله فيفعل ما فعله بقصد التأسي بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لابقاء
هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير
من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا بني الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه
فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالفعل لا بالمقيد فلا مجاز اصلا ومنه
يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله
التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لانه بناء على الخلط بين معاني الشرط
وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
وتقديره ومن كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس ممن
يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التأسي
هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في عموم اسوة في مقام الجواب مما
لا كرامة فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الرسول
وما آتاكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج او ضيق فان الطاعة موافقة
الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالماتي المقول بالتبادر سيما مع مقابلته قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل
عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه
لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كون ما فعله من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا
وتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل
بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع
الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب مما مر مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر
لا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي ص والائمة ع لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل و
اما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب وغيره ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى التأسي
معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات وآخر الى انكار ذلك كله
لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من خصائصه
واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا ظاهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى التأسي
سيما مع قيام الادلة على حسن التأسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر
باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله ص والغسل بمجرد التقاء الختانين
وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله ص نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر
في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه ص كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر
ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التأسي برجحان التباعد من الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل
الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما بعرفه بتصريحه بان هذا الذي فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب

قوله فكما يمكن التجوز الخ حاصله ان مراد المستدل بظاهر الآية ان صيغة الامر لما كانت حقيقة في الوجوب فلا بد من مراعات الوجوب حيث امكن فيحكم فيما هو مجهول الوجه من افعاله بانه واجب فظهور صيغة الامر في الوجوب حاصل الدفع ان ذلك يوجب التجوز في المادة اذ الاتباع حقيقة انما يحصل بالاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله وحصوله في مجهول الوجه او فعل على غير الوجه غير معلوم فليس [illegible] التجوز في المادة [illegible] في الصيغة فيحمل الصيغة على طلب الراجح ليسلم المعنى الحقيقي في المادة [illegible] في نفس الامر [illegible] الترديد مع انه لا ينفع الفرار من التجوز في الصيغة لابقاء الحقيقة لانه يستلزم التخصيص ايضا علاوة على لزوم التجوز في المادة لخروج ما هو معلوم الوجه عنه لانه ليس بواجب اجماعا وكذلك الخواص فلا بد [illegible] في الآية بخلاف [illegible] التخصيص [illegible] فانه [illegible] مع انه لا يخرج منه [illegible] من جهتها [illegible] المستدل [illegible] وكيف كان [illegible] المادة [illegible] من مراعات الحقيقة في [illegible] المادة فلا بد من حمل الصيغة [illegible] ان [illegible] بالقيد [illegible] الوجوب [illegible] فلا يلزم التجوز اصلا [illegible] الامر متابعة الرسول في افعاله [illegible] واجب [illegible] وجب عليهم [illegible] رحمه الله تعالى

مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب وامر يدل على مجرد الرخصة وامر ندب والتمثيل لذلك
بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وكا يتوهم سهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القراين كالاشارة
في قبلة الصائم والنباصة عند التخلي او غير ذلك من القراين ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة
على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا
لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر وجهه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون
الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما
علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم
فان كان مما استمر ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به
قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها في حال التوضئ قبلها للصلوة اليومية
فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استمر مثل التقصير
والتطويل والسرعة والبطوء الغير المعتد بها عرفا مثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في
التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي
فالبناء لا بعينه بها لانتفاء العرف فذلك تحت حد محدود لا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا
يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء
بوضوء يغتسل كل واحد من اعضائه في طرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل
التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من
الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما لا يشك في دخوله لان الغسل العرفي
للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي نحو اتفق لكن اختيار هذا الفرد من المهية هنا مما يشك في انه
هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من مهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على
واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات والمندوبات كالسورة في الصلوة
ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب
باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في مهية العبادات كنفس الاحكام
الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في المهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي
مما حققنا لك في القانون السابق سابقا يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب
لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التاسي والاحتياط
واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية
واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب لان الاشتغال انما هو بما يقتضيه ظن
المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان
مقتضى ما ذكره الشهيد رحمه الله من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع و
العبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **قانون** نصب
المعصوم عليه السلم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين

فائدة

بالبيّنة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى او التبليغ وتصرّفاته في العبادات كلّها من باب التبليغ و
في غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله عليه السلام لهند زوجة ابي سفيان خذي لك و
لولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه صلى الله عليه وآله وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح
لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى ثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره
ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال الشهيد رحمه الله في القواعد لا ريب ان
حمله على الافتاء اولى لان تصرّفه عليه السلام بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد
يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول
كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام عليه السلام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه
بعض اصحابنا ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن
واجاب عنه الشهيد رحمه الله بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **فائدة**
الحق ان نبينا عليه السلام قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل
لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح
عليه السلام وقيل بابراهيم عليه السلام وقيل بموسى عليه السلام وقيل بعيسى عليه السلام وقيل
بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة ديننا تقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه
يلزم تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح وايضا لو كان كذلك لكان اما بالوحي او بالتعليم من علمائهم والاول
هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي انا بعنوا واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو
افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي بنقله ولا من كتبهم شيء
كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روته الخاصة والعامة انه صلى الله عليه وآله قال كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا صلى الله عليه وآله الى
اربعين سنة ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فلوضوح لا يستلزامه كمال النقص وكونه
اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق
ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس بعنوان انها بقية واختلف الناس فيه
ايضا فقال بعضهم بتعبده بشرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الآيات لنا ما تقدم من
الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان
السابقة واخباره عن التوراة برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الآيات مثل قوله
تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وفبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي
محمولة على اصول العقايد والاقوال بجزء النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم
الا من سفه نفسه وكذلك المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والا فاديانهم مختلفة
ويظهر من ذلك الجواب عن سائر الآيات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة
ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار المتواترة حكم من
الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك

تختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى ان نهيه تعالى ونبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة
ايضا وبحث يدل على حسنه مطلقا نعم والاملاء وتبادر ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه
فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبار
وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن لان الامر قابلية المحل ويتفرع
على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على محبة العبادة على التزويج بالاية
المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى
خذ بيدك ضغثا لايوب والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال
قال في تمهيد القواعد وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحدود وكذلك لا
مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض
الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى شانه العزيز وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة
التي لا ينسخ

فائدة تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكره فهو
يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف وتقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة
في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه تكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا
على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام
حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما
ما يندر فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله
عليه واله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي صلى الله عليه واله فلا يكون سكوته عنه
دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول
صلى الله عليه واله لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي
صلى الله عليه واله وسلم

ايقاظ قيل ان الحكم الذي علم به المعصوم في الرؤيا حجة لنا وورد ان من رآه
فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه قد لا يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه
انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه رأى احد رسول الله صلى الله عليه واله في المنام في زمان
مولانا الرضا عليه السلم فقال عليه السلم هو رسول الله صلى الله عليه واله من رآه فقد رآه
ومن المعلوم ان الرائي لم يره صلى الله عليه واله وبعضهم ان كثيرا ما نرى في المنام صورة
ويظهر في اليقظة انه كان غالبا ما نحن نراه بصورة اظهار الحال له كما في حكاية رؤيا المفيد
حيث راى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها والحسنين عليهما السلم معها
قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي بهما
وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الشرعية

الواصلة

الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالفه شيء ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن
الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن
هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه
في آخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة
وفي الصحيح عن معمر بن خلاد
عن الرضا عليه السلام
قال ان
رسول الله صلى
الله عليه وآله كان اذا اصبح
قال لاصحابه هل من مبشرات يعني
به الرؤيا [illegible]
آخر المجلد الاول
بعون الله
الاول بلا اول في
شهر شوال
المكرم

المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبه ثقتي

الفصل الرابع

في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل
العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو اقسام نذكرها في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع
ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** يعني كون ما يستقل به العقل
ويحكم به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليلا لحكم الشرع انه كما ثبت عند
معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة
والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وتوسوسة ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال
بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب ويظهر
عنده هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه
يحكم بلزوم الاتيان به وقد يدرك في بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكما انه من
الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله
ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله الجزاء ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل
والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله تعالى ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم
عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع للعالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب
وكذلك لو ودعى الله ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك رده ما اليه ويجازي
العبد القوي الرفيع برافته على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهيا عن الظلم وامرا برد الوديعة ولم يكن
الظلم وترك الرد مخالفة لطلبه لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان المنع الذي لم يكن فيه محض استحقاق الذم فيثبت من
ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا ومما ذكرنا يظهر ضعف ما توهمه بعض الناس تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل
هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم
الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبانا ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في بحث ادراك
العقل الحسن والقبح نفيا لا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار
الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب به ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يدعى بعد ما
ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصوم وان لم يصل الينا
كلها ان كل ما لا يدرك العقل فيه ضررا لا تبعة له يكون من جملة ما احله الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لابد ان يكون مما امر

فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل فيه وتوقفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده لشيء من المذكورات
حكم بان الشرع ايضا حكم به كذلك لانه تعالى لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء
والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا على الاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بورود
الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتها بحسب الامر والنهي والخطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ايضا
الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته وعرفت ان الدليل عام وافقه طلب الشارع ومخالفته وان كان
ذلك الطلب بلسان العقل وينظر في ذلك ان الذي اقتضى الاذى يعتبر بواسطة الالهام من جهة تنزيل الحق من غير نبي وانبائه كلا
وامتثال العقول لما اطاع الله تعالى مما افاده العقل فيما ينظر الالهام من الفقول فيما ان الفقه اثبات من الادلة ان ما يجوز
ويجب فيما عنه هو ما حصل القطع او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي
مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا راى احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو
خارج اذ من يدعي حكم العقل بوجوب شيء او حرمته انما يدعي القطع بان الشارع طلب ذلك بلسان العقل
فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد له من المناقشة فليكن في
منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وان من ادعى حصول القطع فقد ادعى في ذلك بعيد عن السداد ولا بد
هنا على من ادعى ذلك ان لم يدل دليل على امتناعه او لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف نكذبه نعم
لا يمتنع تفاوت الافهام في ذلك وتعدد المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم اساسا
ولا يرد نقضا علي من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعا كان او ظنيا ومعذور في خطائه
ان قصر في فهمه ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس ان كلما حكم به الشرع يحكم
لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص بذلك الشيء حكم العقل موافقا له وذلك لان
الحكيم العادل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح ولا ترجيح المرجوح فالترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوقت
مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لخصوصية تقتضي لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او
مكان او شخص بل لا حجة علينا من الاخبار في ذلك الحكم انا بقيناها او مع ملاحظة شيء من زمان او مكان او غيرهما
فلو فرض اطلاع عقولنا على ما اطلع عليه الشارع على ما هو علة الحكم فيه مثل ما حكم به بلسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون
في اصل الفعل رجحان لكنه يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في
نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم عليه السلام فالمصلحة انما هي في الامتحان
لا في الذبح مع ان الابتلاء امر مخصوص بالامتحان ايضا دعوتنا من اخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لان لا يلزم الترجيح
بلا مرجح في اختيار ذلك الامر للامتحان ولكنا ادركنا انا ما لا نطلع على علة وجهه العقل تابع لما افاده الشارع
فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه مكلف واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان
يحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس فهو كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فمستور لم نعرفه
احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس وغيرهما من الاحكام
فحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب الله ومراده ونحن مكلفون بفعله او بمبغوضيته ومكروهيته ونحن
مكلفون بتركه وبثبت على الاول العقاب على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوب مراد
من الفعل او تركه بعنوان الالزام او غيره [illegible] عن اقسام من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصوم

وقالوا بعض على الاعتقاد بان لله في كل شيء حكما ورد من الله وورد عن النبي وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها الاطهار

مصلحة فما ادرك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شأن هذا الذي ادرك العقل حكمه هو

ما حكم به العقل من الاحكام فهو التفسير للاول وبالجملة لا وجه لما تقدم من الاشكال في كون دليل العقل هذا العقل

مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية بان من ادلة احكام الشرع

هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم ويبادرون على ذلك

قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف

ارسال الرسل وانزال الكتب ليسمعوا ويتبلغوا لا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل

ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل

والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة قطعا ورد على

هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض مختصرة لا يليق كثير منها بالذكر اعرضنا عنها واقواها امور احدها

قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها دلت على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم

العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية وذلك بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب

وما يستحق فاعله العقاب لا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يحق

المكلف العقاب على تركه مع الجزم بعدم الاخبار ثم بذلك فلا يجوز فلا وجوب [illegible] ان هذا اصطلاح في

الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو

مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب يدل بانتفاء العقاب فلا اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة ونقضه ظاهر ان

العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل وهذا يحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي و

مخالفته وذلك لان نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظاهر ويعلق القول به يكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله و

من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله يصدق الاطاعة والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول ووصول

التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب فيما نحن فيه [illegible] ان المراد

الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر بيانه من حكم العقل فهو

حجة الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق

الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكم المعلوم اجمالا الا في العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي

فان استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق العلماء لذا التحقيق في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك

من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كانت

التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل في الاغلب كني في الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقته والله يعلم وما كنا معذبين حتى

نبعث حجة ولا حجة مع ادراك العقل الحجة تمام ايضا يقول ان الرسول الباطن كما ورد ان لله تعالى حجتين حجة في الباطن

وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الاية ظاهرة فيه الكلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم

العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرض

انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاه

فهو معذور كما هو معذور في ظنونه واستقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولغفه

او بعضهم [illegible] ذلك في المعارف والعقايد بما دل عليه الآيات والاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها
تشمل ما اذا كان القطع ايضا بخلاف الاعمال فبعمومها انه معارض لما اطلاقات الدالة على العقاب والتعذيب على الظلم والكذب وغيرها
فتبين ان ما التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال لان الاعتقادات ليست باختيارية بل
المقصود منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتقليد ولذا ذمّ التقليد بحيث [illegible] ان في تركه مظنة الضرر ودفع الضرر
المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية
ورد الوعيد عليه والتدين بوجوبها فهذا الحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف
الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة وعلى ان على الله بيان ما يصلح وما يفسد وعلى
انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرّف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتاهم وعرّفهم
ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعفها لا سندا ولا دلالة
ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل
الحاصل نعم هو لطف في تأييده وتأكيده كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية التي صار اكثرها من ضروريات
الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل بهذا انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل [illegible]
الدالة لكنها مختصة بالادلة النقلية وبان ما يصلح ويفسد لا يتحقق بيان الرسول فقد بيّن الله تعالى كثيرا من المصالح
والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصالح والمفاسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركها العقل فهو في غير ما
يستقل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظلم مما اتاهم وعرّفهم وهو مما ارشدهم العقل اليه
اذ المذكور في الخبر اوامر الكتاب ونواهيه وهو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد
ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل الا
اما مخصص بكلمة شيء او بعموم النهي بحيث يشمل ما يدركه العقل [illegible] في تعريفه لا سندا لا له وجه الاول
ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم علينا بالمنع شرعا
وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة ومقتضى
النهي فدلالة الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بحكم العقل بحسنه او قبحه [illegible] في انها انشاء لحكم ما
لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه [illegible] المعنى الاول انه
انشاء الحكم فان النهي عن الحكم بالمنع الشرعي والحرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح
لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل فيفهم منه بيان الحكم وحاصله ان في العقل [illegible] محرم شرعي [illegible]
يكون حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت [illegible] المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو
الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم
يصل حكمه هو الاباحة في نفس الامر [illegible] قلت [illegible] لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح [illegible]
[illegible] كلمة حتى [illegible] ان المكلف لا بد ان يبقى على هذا حتى يظهر لمخالفه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري
فيرجع الى الاول وكيف كان فالمحصل ان المتبادر من الكلام انه هو الظاهر من لا التأويل وقوله عم مطلق مساو لقوله عم ما
وما كان العقل يحكم بقبحه فاحرى النهي فاما ذكره علمونا انه نهي لا يجوز ان يسهو الشارع [illegible] فيكون بيانا سابقا

ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده وان كلامنا على فرض ادراكه تفصيل الحيثية بالابدية العقول الدائم
التي فانه فلسنا ان الملاك في الرخصة فيما لا يدركه العقول ايضا بوجه الرخصة في القبح في الجملة اذ القبح النفس الامري
قبح في نفس الامر ولعل خاصيته ذاتية توجب ظاهرا كالشر والزنا في جملة ما لم يرد فيه نص ويتصل الى المكلف بعد
مقابح فكيف يحكم الشارع بالرخصة فيه قلت بعد ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع
اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بطبائعهم وان لم يكن موافقا للواقع لا نشتغل بهذا البحث فراجع ثم نقول ما يرد من هذه الحرمة
رخصته تعالى بما هو حرام وحلال للحق يعرف الحرام بعينه ونرخصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين ونرخصه اكل
اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكون بالوجوه
والاعتبارات فالاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوتها بالاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها
وقد تتدارك مفاسد التقييد بمفاد الانقياد من باب التسليم والانقياد والامتثال بحكم الله تعالى ثم نقول ثالثها
اتفق اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي
بمعنى تواردهما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا
يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف قبيح اذ لو سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف
ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوب وقد ثبت ان التكليفات السمعية لطف في المندوبات العقلية ومؤكدة للواجبات العقلية
وقد يكتفي في باب اللطف بالتكليف بنوع يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر ولوجوب كل الالطاف اذ لم يثبت ما ذكره من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح فيصح مع عدم
شيء من الالطاف فسلمناه لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء القرب الى الطاعة
والبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذلك سائر التكليفات السمعية كلها لطف
مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي بمتابعة العقل
وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب
الخ ان اراد عدم نص اصلا فلو فرض تسليم اصل المسئلة نسلم ولكن النص على لزوم متابعة العقل موجود وان اراد
عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ثم نستعد اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما
يستقل بادراكه العقل واستدلال الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية
واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء لا بد من حسنها وقبحها بالضرورة
كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل منه شيئا
والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به
في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد بعد قبل ورود الشرع مع وجود النفع
فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا بد له اشتباها ما اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليين
في احكامهم بعضهم وذهب بعضهم الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون
دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالحسن والقبح العقليين والمتفق
عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلا كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة
العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة

فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من المحللات عندهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق
فيما لا منفعة فيه اصلا امثال تحريك اليد بلا حاجة ولا داع وتصفيح الخشب وانتباه العين الابدية لا حكم للعقل فيها عند الكل
ولذلك عقدوا امثلة التنزيل فيما اشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا
بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يخالف فيه القائلون
بادراك الحسن والقبح للعقل مما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد رحمه الله حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل
حسنها ولا قبحها ولكنها مما لا ينتفع به كشم الطيب واكل الفاكهة مثلا فيها قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها
الى اخر ما ذكره وشعر في هذه الغفلة بعض الافاضل ممن تأخر عنه ايضا واختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة
منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله تعالى شانه في التصرف معلوم عقلا لان ما
نتصوره من جانبه من المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره و
التنفس بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا
عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة
الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البعيد الذي
لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من التحرز عن الجلوس
تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ويجعلون تجويز المضرة فيه من اعمال المجنون والسوداء مع ان هذا
الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لا يثبت
الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفي احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفنا انه فاسد مع ان حرمة مطلق
التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا لا كليا ولا نقلا ولو كان مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان
الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه
يجمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر
الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك
حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن ثانيا بالنظر الى الدليل فتامل
انتهى اقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له لكن الجوابين اللذين ذكرهما
لا ينفعانه في شيء لامكان ان يقال ان شم الورد منفعة مأذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن بمعنى لا حرج في فعله ولا يستحق
به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدرك
العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به
وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الاول ما تقدم وهو قولنا شم الورد منفعة مأذون فيها
الخ ومثال الثاني ولعله شم الورد فيه المنفعة الفلانية بعينه مثل تطريب الدماغ وكلما هو كذلك فهو حسن وفيه
ان هذا الفارق في المباح لا يتم الا مع انضمام كونه مأذونا فيه وبعد ضم كونه مأذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص
والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجبه غير المباح مثل ان يقال شم الورد يوجب حفظ الصحة وهو
حفظ الغرض وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه لا يتوقف ان شم الورد موجب لمنفعة مأذون فيها وكلما

هو كل نفس فهو حسن فهو مع انه عين ما تم السابق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يجدي طائلاً لا مقتضى لجعل احدهما موضع
النزاع دون الآخر مع تحقق القياس وانما جرى ذلك لدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين حكم العقل على شيء مع قطع النظر
عن كونه مجهولاً وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة بعينه ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة
انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما وقد مر انه ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة
انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منتفع به مأمون عن ضرره وحكم الحاظر بالحظر ايضاً ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه
يحتمل ان يتضرر في مآل العبد فهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل
ان ذلك مقتضى دليلهم نظراً الى ظاهر الحال لاغماضهم عن الاحتمال فعند تبين الحكم يظهر خلافه كما لو حكم الشرع بعد ذلك
بالحرمة فيظهر الجهالة فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكماً لمجهول الحكم قلنا هذا الكلام سار في جميع المطالب المعلومة عند
المناظرين فكثيراً ما يقام البرهان على المطلوب ويعتقد به برهة ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي
الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية الى ما انه هو ما
يحصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري فيما لا نقص فيه من الاحكام التي لا سبيل للعقل فيها
اصلاً مثل وجوب غسل الجمعة مثلاً فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول لعدم الوجوب مع قطع النظر عنه
واين هو من الحكم بالاباحة فيمكن ان يقال ان هذه الاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلاً لا حكم عقلي من حيث كونها مجهولاً بالاستقلال
وان لم يكن العقل مستقلاً بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر من الغفلة التي اشرنا اليها وبما
ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تبعية الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على
الاحكام الخمسة او ادلة القائلين بها لا يفيد الا الاباحة والحظر ما لم يظهر مفسدة او مصلحة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي
واستنباطها مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغناء وشرب القليل من المسكر
مع ما ربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام
لا اختصاص له بما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين
بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا
المطلب بمثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيمكن ان يقال ايضاً انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس
الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه غير المطلع مباح ظاهراً وحرام واقعاً ونظير ذلك ما يقال في الوجوب
المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مراراً ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسألة اربعة الاباحة
وهو مذهب الاكثر من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف
وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم بان هنا
حكماً ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف
خوفاً عن الوقوع في الحرام ثم الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة
او في وقت اضطرار المكلف انقطاعه بسبب جبل او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبي
او وصي او حافظ الشريعة على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام صدر عنه صلى الله عليه وسلم وهو مخزون عند اهله فان من
المعلوم المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن حصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام قد يجيء بعد ما وقع
الاحكام الشرعية فظهر لنا حرمة بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض آخر كذلك فلا يجوز الاعتماد

على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة اولا حتى يحصل الظن بعدم
المعارض كما سيجيء انشاء الله تعالى ثم ان ثمرة القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه
العقل على القول بالاباحة والحظر انما تتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن
العدل والاحسان لعدم دليل على كون نفيه المقطوع به دليل الشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون
التصرف في مال الغير مما نعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما نفعنا اليوم
اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي صلى الله عليه وآله ونصب الاوصياء من آله عليهم السلام مشكل اذ المفروض ان كثيرا مما يشتمل على
المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا فيه نهي عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي يحتمل فيما لم نقف فيه على
نهي ان يكون مثل ذلك وعلى هذا مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا انما هو باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي صلى الله عليه وآله
وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة
لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يتوهم
انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يتوهم لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان
القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل
ومن ذلك ظهر ان ما يتوهم ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل
من الدليل الشرعي عليه كما بالاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن
المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما
يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به يتوقف على دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن
المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات ايضا في افراد ظن
المجتهد فيما يتعاضد به الادلة الشرعية ايضا مثل الآيات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في
مواضعها انشاء الله تعالى هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام
الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو شبيه بالمسائل الكلامية كما سنشير اليه
في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يتوهم ان ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة
فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن لم يحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام
في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء
عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية
عن المضرة قبل ورود الشرع على القول بها او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان
عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق
بسبب حصولها في الآن السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون
واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو الفارق بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد فان بعضها يفيد الظن
من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة انه حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم
بالاباحة ما لم يبلغنا النهي عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة
صريحا قطعا كالعدل والظلم مثلا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا

[illegible]

بطان ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس
الامري فيما لا نص فيه ولو بدل انه حكم العقل فحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذ لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو
الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل يكون حكم الظاهري كما ستبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر ونفي
كما سيجيء في اصل البراءة والقول ان العقل انما يحكم برفع التكليف فيه وأما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا
كان ما ثبت ثبوته مقتضيا من عقل او عرف او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب فهذا هو ايضا ثبت
بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب كما ان الامر في الخطاب الاباحة فيما يدل العقل باحتمال ان المظنون ... ارتفاع المنع و
ويثبت الاباحة مثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مبنى الادلة العقلية ومعنى انتسابها
الى العقل واما غير هذه الثلاثة المذكورة مما ذكروه مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل
على الاكثر وغيرهما فمرجعها اليها كما ستطلع عليه في المباحث الآتية ان شاء الله تعالى **قانون** من جملة الادلة العقلية
اصالة البراءة ويعبر عنها بانها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى ... القابل ...
والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل للثلاثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حال العدم
عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء
حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا لا اطلاق مما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان
اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف مختص فيها فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى
الحرمة او الوجوب الثاني القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان ووصول البيان انما
بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ...
عند العقل براءة الذمة فحصلنا الراجح من معنى الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من
الاولين اصلا برأسه فدليل الاول اصالة البراءة دليل الثاني والاول ... فهو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب
حال العقل ويجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فيحمل الثالث
البراءة فيما علمت مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الآخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد
الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة فذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص
ببعض منها وقد يكون النفي بنحو آخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات
العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص فرد من آحاد المكلفين والحاصل ان نفي البراءة انما
لا يمكن ان نفيه الادلة الشرعية يعني ان نثبت حكما شرعيا فيتسبب عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشارع فنفي
حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا ... عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا
اما نفيه فلا ... اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم التكليف بما لا يطاق وهو مما يمنع ان
يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول ونوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة
لا ينبغي ان يكون ذلك ناشئا من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي ... وهكذا عند التحقيق حال
استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع لم يتغير حاله لم يعلم شمول الحكم الاول له انما انهما الى امارة ظنية
لا يثبت بها حكم بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما الا ان حكم الشارع الواقعي هو مجرد رفع ما يثبت بهما
اقول ومن نظر الى ان غاية الامارات الاستصحاب الا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكم بقاء ما كان

وهذا ايضا حكم منه في الآن الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار المتقدمة
مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي العذاب لا الاحتياط وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا
للمسئلة التي نحن على صدد بيانها فالحق انه بالمعنى حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو
مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم اعلم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل
بالحكم بالاباحة قبل حصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة او لا والثاني اما وجودي نفسا او عدمي متعارضان او لم يرد فيه نص
اصلا فالاباحة في القسم الاول انما ثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشرع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع
العذر وقد مر بيانه فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا يظهر الا ببيان الشرع
وان احتمال ذلك لا يضر فلا يتفاوت بتعبيرهم بان اثباتهم التمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات
الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل فيه بالاباحة كالتكتف حال الصلوة مثلا او عده ووضع الانف على الارض حال
السجود فاصل البراءة نفي التحريم في الاول ولم يثبت النص عليها او الوجوب في الثاني فينفى بالعقل في الاول والترك
في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة فلكون تكرار البقاء على مقتضى البراءة الاصلية
والالم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن
في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال تلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل انما كان من باب
اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان متساويان ويجيء الكلام في تفصيل
ثم ان المحقق ره بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتابه الاصول خصصها في المعتبر بما يعم به البلوى ووجهه ان العادة
تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف
غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما شابهها كما هو المتمسك المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور
الشرع ويتوجه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونة عند الائمة ع وانه لم يبق شيء الا وفيه
حكم عندهم ان مراد المحقق ره ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر عنهم انما هو الاباحة اما بنص خاص
او لكونه غير محتاج البيان لتقرير الاصل او لم ينقل الينا واما بتقرير منهم لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى
فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنهم مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما
يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وصدورها بالخصوص لكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع
بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولا ذلك فالمتبع البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا
مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران فبالجملة الحق هو التحقيق
جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة وانتفى الاخباريون
فيما يحتمل الوجوب غير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره مستدلا بالنص وهو الدليل الشرعي ان كان هو العقل
الغائط كما مر في الحلال وقد عرفت قلة انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما
يتراءى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى يقولون فيه توقف ونحو ذلك
ذلك فليس لاجل وجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث
الحكم في المسئلة بالخصوص لم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهر من ذلك ان محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة
بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل او التخيير وستعرف بعد ذلك الحال

اخبار التوقف انهم يحملونها على ذلك اى على التوقف في المنصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متوقفون في الحكم من
حيث الخصوص ثم مختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فمذهب المجتهدين ان البراءة الاصلية
والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه
الاجماع جماعة منهم الصدوق ره في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان
الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة
لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتهيات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول
شيء من المآكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة
لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم
الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر
والنهي او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا
كي لا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان
يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة ودفع
الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام الفعلية الا ان الاية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفي الايجاب والتحريم
من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واما ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد باصل البراءة
نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة والاباحة بالمعنى الاخص فان المراد
الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل حصول ما يدل عليهما البتة سواء حصل مطلق الرجحان والمرجوحية
ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب فيه نظير ما تقدم وكذا قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا ما آتاها واشباهها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق
في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا بسنده
امر او نهي ويدل لانه ظاهر فان المراد كل شيء مطلق عنا انه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله وقوله تعالى
وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب نهي الشارع وعليه نهيه عنه والمراد من النهي ما يعم
الواجب من النهي عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما
يحتمل التحريم فانه رفع اخي او على ما يعم به البلوى لحصول الظن بعدمه كما ترى او نحو ذلك من المحامل البعيدة
لا داعي الى ارتكابها لضعف معارضاته كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح
عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون
وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في
الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون نظير رفع الاثار الشرعية ونظيره في الكافي في باب حجج الله على خلقه
في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم
او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب وغير ذلك من الاخبار الكثيرة
الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرئ ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله ع الناس

في معرفة ما لم يعلم او نحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في ق في نوادر المعيشة عن الصادق (ع) قال
كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال بها اشكال بل ربما الاظهر منها فيما
حكمه الشرعي اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان
جعلناها اعم من الفعل فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل في الرواية هو الرخصة
لا خصوص الاباحة بالمعنى الاخص والا يكون التنفس هو من الاضطراريات ابعد انصراف الحلال شرعا اليها وقد ينسب الى
الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان
الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الحال والوقت كالاكل
على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات وعند الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات ثم علم فيه المتعلق او
الحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها
فالعلم فيه ما يحل اكله بالذات وبالوصف او الوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال بعد وقوع التذكية في خلاء
المعدة وفيه ما يحرم بسبب خلاف هذه المذكورات كلحم الخنزير او اكل الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على
فاقد الطهر المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات
فالثابت في كونه على التخمة ام لا فلا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة ومنه هو
الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في انه داخل تحت اي القسمين الذين علم حالهما بالدليل
الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم
الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من
جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة
فيما لا نص فيه بان يقال ان معنى الرواية ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل
المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا
الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض
من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون
حلالا ولان يكون حراما فهو لك حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه
لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما
لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقول حينئذ ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى
والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمار ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منهما انه شيء فيه حلال
وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون
بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر
اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التي
لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة
عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للاتصاف بهما وخروج الافعال الضرورية كالتنفس انما هو لاجل انه لا يتصف
الا باحدهما ابتداء شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري كذلك وخروج ما تعين حكمه

او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال الخبر فيه حلال وحرام في صنفين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما
وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه
اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد بقوله فهو لك حلال ان مجهول الحل
ولا يستوي الجهالة في المشتبهات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم لقال لا يبالي بل الشيء
المشتبه الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم لكن
نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة وانما كان الحرمة الجلية
في الموضوع مما ينبغي الجهالة واذهان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لاستبعاد ذهابهم الى احتمال الحرمة بخلاف
مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم لما ثبت هذا مع ان ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمال
اخر اللفظ في المعنيين اذ قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه فيه دلالة على انه لا بد ان يكون المراد بمنه حتى تعرف من الادلة الشرعية
الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه
والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المخصوص المنساق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده
ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك
قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في تحقق
العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام
الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع
وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان وصنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو بعنوان كونه مصداقا
للحلال وان لم تعلم انه فرد من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا العين حرام
واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود اطلاقه
على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذلك المعتبر في الكلي ما هو الملحوظ في عنوان
الحكم من الاصناف الممكن له فعلى هذا لو حصل الشك في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه
حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف
انه حرام اذ الماكول ليس عنوان الحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى منه وكذا اما ليس عنوان
اللحم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث
حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذلك مثال لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوان الحكم حتى يحصل له فردان وافراد وكان منشأ
معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله فهو لك حلال بعنوان المصداق الاولي المعهود المتعارف من عنوان
الكلي الصادق عليه وامثلته مما مثل الصادق ع في الرواية واضح وبما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان
الكلي المتصور في التتن ان يجعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فيصدق الشرب عليه وادام وحرمة مطلق استعمال الخبيث
ايضا فلم يثبت هذا الكلي بين كليين فيتوهم اندراجه تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حليته واما
الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم لا الاشتباه في المصداق ثم بما ذكرنا
ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجهه ظاهر مما اسلفنا

القائلون بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار اما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة وامثالهما واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى (ع) قال في جملتها وما لكم و
القياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده
الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله (ع) ما حق الله تعالى على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا
عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله (ع) بعض خطب
ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله (ع) لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و
التثبت له والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واسندها وايضا يجب التثليث المشهور بين الخاصة
والعامة قال الصادق (ع) فيما رواه في مقبولة عمر بن حنظلة قال رسول الله (ص) حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله
لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاجمال والاشتباه
في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات
لوجود بعضها فيها جزما لاخبار المعصومين او للعلم العادي بذلك والمراد بمجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم وبغيرها من
الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لم نعلم
حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو الخصوص
فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة
ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا
ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم (ع) من تلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت
فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان
القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا
بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد
والتاويل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول
هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم او نؤولها ونقول غاية الامر تساوي الطرفين فنرجع الى
ما يقتضي فيه التعارض وسيجيء ان المختار فيه التخيير فنرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب
ممنوعة بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط او
الترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها
مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والورع مما عسى ان يصيب صاحبه الدخول في الحرام لا النهي والزجر الشرعي
في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا ينتهض فيه الابهام المستفيضة بخلاف ما لو حمل على
ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب
لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يحتمل بعضها جريانه في بعضها مثل قوله (ع) ايما امرئ ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه في رد من لبس المخيط الا
وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لا اختلا[ف]

العاشرة في المسئلة وخامساً نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم
ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادساً يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما
نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولاً فانه لا يدل على الحرمة بل
انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول لا ان
من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات
وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق الشبهة وكل ما يصدق عليه لا جميعها فلا يبعد ذلك ان يدعى من الكراهة كالنهي عن الصرف
لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل
اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس
بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا نعلم
حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما وهو مقتضى العقل ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة
لا نعقلها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعله يرفع في هذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب
الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فلكل
جهتان فيستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثا فالعمل
بالحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث واكل مال
العاشر الذي يعيش من العشور حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الروايات في موضوع الحكم الشرعي اظهر
من غيره وحمل ما ترى من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على الشبهة في موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فكما ترد هذه
الروايات نقضاً علينا يرد عليهم ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها
ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث
ذكر الصادق عليه السلام فيها اولاً من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه لا
ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى ورسوله
قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين الى آخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه
لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك
الشبهة قلت استدلال الامام عليه السلام بكلام رسول الله صلى الله عليه وآله في هذا المقام ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله
عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فان كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه و
ثبوت التحريم فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروهاً فيكون هذا حراماً وان لم نوجه المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم
وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات
في قولهم نظير الشاذ النادر وفيما نحن فيه فرض انهم يقولون بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافأ الاحتمالان اولا
بالنسبة الى الشرع ومما استدل عليه الصادق عليه السلام [illegible] واما خامسا فلان الظاهر من بعض الروايات [illegible]
على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن عليه السلام قال في جملة
الحديث ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما
يكفيك فان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم يكن قد اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا

الكلام فيما لا نص فيه وامّا الكلام فيما تعارض فيه النصّان فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل
بايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول هاهنا ايضا
الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وحملوا الادلة الدالة على
اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث ما دل على التوقف على شبهة نفس
الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة
الموضوع الاباحة ولكن يستحب الاجتناب بها ويظهر من الاخباريين دخولها في الحلال البيّن بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا
الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها
العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المتقدمة المستفيضة
الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في
الموضوع يتصوّر على وجوه احدها مجرّد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه
المسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل التساوي احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج
وشوب لا يتميّز ان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم لك بان هذا الموضوع
واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا تعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المردد فيها
محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مردّدا بين امور غير محصورة عادة بمعنى
تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية القسم الاول من القسم الثالث
امّا هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه وفاقا لوجوب اجتناب الشبهة المحصورة دون
غيرها واستدلّ عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما
كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب فان حكمنا بان احدهما نجس وحرام فهو ترجيح
من غير مرجّح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتمّ الا باجتناب الجميع وما لا يتمّ الواجب الا به
فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع المحتملات يمكن عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال
الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين
غير مضرّ لان كل مكلف يعلم نفسه واذ ليس يلتزم ذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست
بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما يقينا لعموم اطيعوا الله
وغيره اقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام
نحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه وحرمته ليلزم
التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال الحرام او الانتقال عن استعمالهما الا بمعنى الحكم بانه الحلال
الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح كما نقول
بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي وان بدّ منه فان قلنا اذا جعلنا المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام
الواقعي فلم لا نقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يحصل
حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نقول به اذ لا دليل عقلا او شرعا يدل على
الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الو

المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام ونحوه يدرج من هذه الجهة فان ارتكاب المقدار الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب
الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين لعدم ثبوت اشتغال الذمة
بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها آثارها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتأمل وكيف كان
فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس
واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان
اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف فان كان الحكمة الباعثة للحكم
كامنة في تلك الاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن
اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير
المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما
سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطردا الا ان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي يتنجس بعضه
ولم يعلم محلها لمن ابتلى بها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها ولا بتطهير
عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج
الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذلك
في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل
طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك ناسب للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت فبينهما فرق واضح مع ان الاجماع
واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاوم والاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم
تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم
مدار لزومهما سيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب ذلك دفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة
مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما
الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه
ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها
جميعا وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في الثوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده
واما ان الشبهة المحصورة لتبينها داخلة فيما لا يعلم الى آخره فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدهما يقينية او نجاسته
يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا
الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية
الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر ع قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل
الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة و
الشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل
الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون
قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن
ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام

باخراج المحرم وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بما بعد العلم والمستند للقول

والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان ما عدا

الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز الظالم والشراء من العامل وكذا

بسبب تلك الاخبار المبين بادلى من ان يتوقع عدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرج عن

مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في الشبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه محرم

الدم ونحوهما بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب يمنع الوجوب ثم ان ههنا

فرعا اخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل

ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه عن ابي الحسن الثالث من

سؤال يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئل عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى

الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها

ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق

الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم لها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم فالجواب عن

العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها

للعمومات والخصوصات المتقدمة او بالعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما قيل بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص

به قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه

بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن

الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه جميعا الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي الحرام وامثالها

وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا

اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر المواد

والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين

اقوالا اربعة فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان

هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول

ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان

كان حلالا في الواقع ويقرب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم

فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفها بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين موردهما وقال بعض

المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم غيره من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل

للوجوب وحكم الغير ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى

او غفل اقول المراد بالتوقف هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية

والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف

لا ينفك عن احد القولين اما من قول المجتهدين او ما نسبنا على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا

اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تفصيل الحكم الخاص

من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهول الحكم بالعموم لما مرّ من الادلة العقلية واما عن قول
الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث انها التي هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاتيان
بما لا يحتمل الضرر وما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة
وتخصيصها بما احتمل الوجوب عينه لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص ويحكم بالبراءة
الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرناه ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال
في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص عنهم عم ثم
ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع تدل على ما قلنا من قول المجتهدين والوجوبيين للاحتياط
كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة وتراهم في ان الحكم العام هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما يتوهم
من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي
بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا بان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف
والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب الخصمين
وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة اما ادلتهم على وجوب الاحتياط فانا اذكر الكلام في الاحتياط وبعض
ادلتهم في تضعيفه فاقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة
واحدة ام لا بد من ثلث غسلات ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث غسلات احتج القائلون بالاحتياط
بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا
مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف
بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام بمشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح
لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا
على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة
بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع
للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القائل
به مخصوص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد ره وغيره فهو فيما لا نص فيه بل هو فيما
يثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مطاوي احتجاجاتهم في الانتصار والمسائل الناصرية وسائر كلمات من
ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المقصود المراد من اشتغال الذمة
فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين بوفائه او الظن القائم مقامه
كالاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كما في الواقع والمراد
ايضا لا بد ان يكون كذلك في نفسه لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا
انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه صلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ
وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا حينئذ

تنبيه

نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا انا امكننا معرفته علما او ظنا لا سيما لزم
التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع
هو طريقة العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب بانه هل فهم المراد
الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا ربما يكون
فيه تلك المفسدة مع انهم كثيرا ما رأوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا ان تذهبون الى ان قلت
كذا وهو فهم كذا فقد يقع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا
تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي او امكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يعلم
ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم
في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل
العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره وكذا الظن به فاذا رأينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل
لنا مرجح فالظن الاجتهادي بعد التخيير عقلا او نقلا لم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة
الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب ولا سيما فيما لم يتعارض فيه النصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما شك في مدخليته شيء
في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ونشك في مدخلية تركها
فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب
الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا
بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك
لا يذهب اليه الا اوهام المستضعفين كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي
حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة
قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع
في جميعها كما اشرنا اليه فما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط
في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا
يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول
بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب في مقتضى قولهم لا تنقض اليقين ابدا بالشك وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء
الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخرى الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول
ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين الا بالسبع وفيه انه لو لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد
الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب
الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير
وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهذا ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحدى
الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المنقول لايجاب السبع فان التطهير تكليف حادث
ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل فنقول الاصل براءة الذمة من وجوب
التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد الغسل بالسبع

وهذا هو مراد المحقق لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذى هو معنى النجاسة يقتضى ان يكون المطهر هو السبع
لا غير فانه لا يقتضى الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة فى نفس الامر لما امكن تحصيل العلم بالرافع والظن الاجتهادى فمقتضى
الظن الاجتهادى هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة
والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادى يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين
متفرع على الاستصحاب فى قولهم لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضى ان النجاسة فى الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل فى
الخارج ما ثبت فى تنجيسها فى نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعية ما هو ثابت فى نفس الامر عندنا لكن نقول
قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضى للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف
الاستصحاب فى الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا لا
حكم شرعى كما يتوهم ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذى ليس بناقض فيثبت بالاستصحاب هذا الحكم عند عدم النص
لهذا الموضوع اعنى المذى وكذا فيما نحن فيه يتوهم ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذى اوجب السبع
وهذا غفلة اذ المقتضى للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين فى المذى قد تعارضتا
فى انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احدى الامارتين على
الاخرى المقتضى للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما
يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعية الواقع فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدى اذا ظهر مسبوقيته
بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل كونه رافعا وان كان مقتضى
استصحاب الحدث هو العكس فيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضى عدم الطهارة الا بالسبع ولكن
استصحاب براءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى
ما ذكرنا ينظر كلام العضدى كما فسره التفتازانى قال فى الاستصحاب اكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعى
قال التفتازانى كانه يشير الى ان خلاف الحنفية فى اثبات الحكم الشرعى دون النفى الاصلى وهذا ما يقولون انه حجة فى
الدفع لا فى الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له فى مال مورثه
اقول والوجه فى ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود ينافى ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج فى اثبات
الانتقال الى المفقود الى دليل آخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك فى اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير
لانه لم يثبت الا باحد الامرين وبالاقل خاصة نعم يمكن ان يتوهم ما هو من انه لم يرجح السبع من جهة الاستصحاب و
انت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود
ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او انه يرجح الناسخ فعلم بما
حققناه انه لا نزاع فى وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو فى موضع الاشتغال وعدمه والا
فالنزاع لفظى نعم هنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق العلامة الخوانسارى ره فى شرح الدروس بعدما اختار هو ايضا
ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط فيما فيه العبادات ايضا قال فى مسئلة استعمال الماء
المشتبه بالنجس فى رد الاستدلال على عدم جواز التوضى به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة معه
ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضى اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التى تثبت بالدليل وقد علمت انه لم
يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه

وهذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه ظاهر بالوجه الذي قررناه نعم لو حصل يقين بالتكليف
بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بان يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين
بالبراءة وكذا لو قال الآمر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب
الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط
في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء
الفائتة المشتبهة المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى
على اليسرى او بالعكس او غير ذلك ومثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة ونحو ذلك
وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لامور
متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل
العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة و
امثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند
الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال
زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية
لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الامر نعم لو
فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم
ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله فلا يبعد القول بالوجوب بل لا بد من
القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض واني يمكن اثباته ومكان التكليف بثلث صلوات بمن فاته
احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخارج لا لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور
على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول لزم
المقدمة التي هو الاحتياط لزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب
قضاء المشتبهة سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل
المجهول لما ذكرنا من استحالته ولا تدخل في تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا
انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس الامرية حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا
فان قلت نعم جهالة المامور به توجب سقوط الطلب ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع
من الامر بقضاء المشتبهة مع جهالتها وتاخير البيان فينكشف لنا عن ارادة كلها انه لا يلزم المحذور وذلك نظير من يحمل
المفرد المحلى في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر
بقضاء الفائتة على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اثباتا بالاحتياط والتزاما
للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا
خطاب حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يتبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان تنزيل
كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لم لا يكون تاخير البيان مع تعدد
الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك

الكلام في الفريضة المشتبهة لو فرض ثبوت الدليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين
بالتكليف بها الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية
وهو مما لا يمكن هنا فمع عدمه كيف يحصل اليقين باتيانه هو وبمجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع
المخالفة في الجهر والاخفات كما ان عدد الركعات دخيل في الهيئة فالبينة والجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق
الخطاب وجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر فيكتفي بالظن مع عدم تيسر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة
الموافقة للفائتة في العدد اقرب الى ما من المخالفة فيه ضرورة ان غاية ذلك ان ذلك اقرب البدلين ومطلوبنا اثبات وجوب
الاتيان بقضاء الفائتة كبدلية وما دونا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة المعلوم مع تداركه فانه من
مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرض الموافق للفائتة في العدد هنا بين الخمس بدل من
القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن
لم يثبت وجوب البدل من القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن
البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع ولكن النص ورد هنا ايضا بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد
بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها
الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة
فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من الغنم او
الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال الخ انه لم يثبت من الادلة الا حال الامكان
وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا ولا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب نعم استدل له
على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما
ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذلك القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو
ذلك مما تعارض فيه الامارات واختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم
وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه
سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان يخرج بعمله عن تبعة
الواجب لاجل اتيانه بمحتمله لكنه يبقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما فلا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام
واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون
تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو بادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد
انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المامور به وان
التكليف مردد بين كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا
منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي ثبت التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل
جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ويمكن ذلك هو ان المكلف يخرج هو احدهما تخييرا
لكنه اذا امتثل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم
يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع
احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة

تذهب

نذهب السنة بفعل احتياط هذا المعنى وهو حسن وبالجملة عموم مثل قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق
الرجحان كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما
هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد
في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند
من يكتفي بالنية المترددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد ره فطريق
الاحتياط لا يحسن تجديد النية في مسائل الاحداث والشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان فعل
مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا ولقائل ان يمنع التفريع على القول بالوجوب نعم اذا جعل
باب المقدمة فالاولى منع الوجوب ذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا بأس بذكره قال رحمه الله خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين
متأخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهم فيها ذلك وربما
تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه
مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته بوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته واتقوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق
جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى
ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ع للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء
في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي ما لم
افترض عليه وقول العبد الصالح ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة
لدينك وربما يخيل المنع بوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين
من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي
عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارأيت الذي ينهى
عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة
من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة ولان اجماع شيعة
عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء
والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ره اقول وللنظر في اكثر ادلة الطرفين
مجال واسع يظهر لمن تأملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما تحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع
والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك
فاحتط لدينك بما شئت وستجيء جملة اخرى منها ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط
وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فالظاهر رجحان الاحتياط وقد اشرنا الى ذلك في مباحث
الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم
فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فقيل الاتيان
بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في
عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالظنون
العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها

وهو مظنون فلا يجب فيه التفصيل الذي ذكره لاجل تساوي الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكور فلا
حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة
جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا بعيد من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ادراجها في هذه المسئلة
وقد وافقنا الشهيد ره فانه ذكر في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه
النص ايضا وقد ذكر قبله في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم
انه ره قال في اخر القاعدة اما ستارة الخنثى كالمرئة وجمعها بين احرامي الرجل والمرئة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين
ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره وهذا باب مطرد
في الفقه يجري في غير المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها ولذلك
لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة بحسب الكتاب لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل والمرئة فمن يوجب الاحتياط
يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال في المدارك
هل يحرم على الخنثى لبس الحرير فقيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست رجلا على التقدير
وكذا في مسئلة الستر قال في الذكرى الاقرب الحاق الخنثى بالمرئة في وجوب الستر اخذا بالبراءة للذمة وهكذا مقتضى
ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالفه في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر
والاخفات فقال الخنثى تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه
واما ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين منهم لا بعدم حصول
الامتثال الا بذلك فمع ان الاكثر اعتبروا اعتبار كمش الذكر فيه للروايات الواردة في قتلى بدر في مواراة من كان
منهم كمش فيه انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على
من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبها اذا لم يتميز لاحتملنا الذكرايتم مع اسقاط قصد التعيين في الامتثال
فالوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى فقال ان محلها الاشكال
في مواضع مخصوصة ولو اطردنا القرعة لجرت فيما اختلف فيه من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد وفقهاء الاسلام
اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب لا لاشكال في الامر لكن ما ذكره ره اضعف فان
التمسك بالقرعة في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطلقا لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل
حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى اي الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام
بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره في القواعد فانه بعد ذكر ما
ما يجري فيه القرعة مثل تقدم الصلوة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والمؤتمين في
الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود
وفي المتزاحمين في الدعاوي وفي التدريس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا تستعمل في العبادات غير ما ذكرناه
لانه في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا اقول ما ذكره ره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي
ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل
بروايات منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل
بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا

من الجمع

من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في القواعد وصار شاقا على المكلف وتحميل هذه الكلفة على عباد الله
محل الريبة والتوقف من المؤاخذة مع ان ملة النبي ص سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية
مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر فيها
بوجوب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه
ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه من الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب في
الواقع من الجهات الاخر ايضا وسيرده بعض اجزاء المركب قطعا لا يوجب قطعية نفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا نعد ما ورد
من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى
ندعها الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارات فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة و
الرجوع الى اصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان للاحتياط وجه لم تخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين
عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة
الرواية على المطلوب بان يكون الريبة فيها بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري
الريب الشك والريبة ورابني من الامر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم
اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم التفرقة فيها عن بين ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل او التخيير
انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يتيقن
عدم حصول المامور به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم ح التفكيك بين الريبتين فانه يصير ح معنى قوله ع الى
ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بانتفاء عدم الامتثال وانما قلنا ذلك
لان الشك انما يكون مسبوقا بوجود وقد اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود
بالذات ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصلح فالظاهر انه
هو تركنا ما يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد
هذا كله مع ان المطلوب ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة
فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما
حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان
فهو لا يقاوم ادلة اصالة البراءة فيحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرجحان بقرينة التقييد بمشية
المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو
هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو مصلحة مركوز في طبيعتك لاحتياجك الى الاعانة فكذلك لابد
ان يكون دينك ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حايطة له ولو استحبابا فاخذ بما هو الحايط له بما شئت
ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد
الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة
ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى   الجبل
ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه

اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المرددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق لا الاحمر
على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس عن الحس بحيث لا يبقى ضوئها على الجبال والجدران ونحوهما وح فلا ريب
في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على
الظاهر لعدم الخلاف في اشتغال الذمة ح فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك في تحققه
كونه مكلفا بالفعل فيتحقق ان يتوقف فعل الصلوة ح فلا يبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان العمل
بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا مع
على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب منها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن
ابن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال
لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم
مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل الا
انه مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الآن لا يمكننا
الحكم باصل البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة ع اذ لم يتمكن كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال
ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء
الصيد ونحوه وقد عرفت ما يبين هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث
بطلان قول من لا يوجب الفحص مط واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان
والمطلوب فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين براءة
فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف فيه مع ما عرفت كلام المحقق ره ونقله الاقوال الثلثة كما ترى و
منها ما رواه ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك
يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم معا
فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك
ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به
ودع الآخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او براءة الذمة عن التكليف من جهة التساقط
والرجوع الى الاصل كما سيجيء في اخر الكتاب ثم نعم بل بعض اخبار التوقف ايضا دال على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايضا
الامر فيما ورد من تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطهما يرجع الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها
على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها
بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال ع لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة
بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى
الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله قد حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى
معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث تظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكانه

ان يحصل العلم بانها فى العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال فى جواز اعمال اصل
البراءة قبل الشرع سيما فى الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة ح واما بعد بعث النبى ص وبسط
الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التى لم تبلغ عقولهم الى مضارها منهيا عنها وكثيرا من الامور التى
لم تبلغ عقولهم الى منافعها ووصول الضرر فى تركها مامورا بها ففيما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم
مجاورين فى خدمة النبى ص مستمرين فى صحبته يترددون فى كون ذلك باقيا على حالته الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل
ح بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شئ بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم
يستمر هذه التجربة الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولانه يوجب
انطواء باب الشرع فى غير الضروريات لو بنى الامر عليه ولم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض الافاضل
ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفى واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها محررا الكلام
عما لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه ويطول الكلام بدفعه **الاول** ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعى من جهة
اخرى مثل ان يقال فى الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم
بوجوب الاجتناب عن الاخر او يقال فى الماء الملاقى للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه
او يقال فى الكر الذى يجئ الحصول الملاقى للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة **الثانى**
ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفص الطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا
فهرب دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون
المراد بقوله ص لا ضرر ولا ضرار بل يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتى التوقف ولصاحب الواقعة الصلح **الثالث** ان لا يكون
ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفى الكل نظر **اما الاول** فلان العقل يحكم بجواز
التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شئ فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه
لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك فى اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له ما
يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا النقل
بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التى اوجب فوصر فى هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول
فلان الدليل تام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل فيه بالخصوص
كالدرهم الحرام فى دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم
بوجوب الاجتناب عن الباقى فيها مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم **واما الثانى** فالظاهر انه فرضه فيما حصل
الماء تدريجا والا فقد يجئ ماء فى الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة
عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عنها الا لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقى ولو
فرض محل يستلزم حكما كما لو اوردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم
بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت
وجوب التوضى به فلا يجوز التيمم **واما الثالث** ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلى
المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فمعنى الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذى علم بوجوده سواء كان
ذلك الزمان ظرف الحصول فى الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى

اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الآخر فان الحادثين المتصفين في الخارج اللذين لم يعلم تقدم احدهما على الآخر فنسبة
التقدم والتأخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الآخر وهذا هو الوجه في عدم
الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال
هل كان بعد النجاسة او قبلها فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم
احد الحادثين على الآخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متأخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة
الى ان العلم بها فيقتضي بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان ظن بقاء عدم
النجاسة وهذه الاغابلة فيه اصلا واما الثاني فبان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره
وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج
محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل
فلا يحصل لما ذكره والمشهور دخول مثال فتلك بحث في قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله ع لا ضرر ولا ضرار
لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية
الكثرة فاما المراد من النفي النهي بمعنى تحريم الضرر والضرار او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه
مع الجبران لسبق مثله بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الحق والغرامة عن الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان
قلنا ان المراد به النهي فالدلالة لم يدل على الضمان في المذكور لانه لا تنافي العقاب على ذلك لا صالة واما الضمان فيحتاج الى
دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على حقيقتها وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى
الرواية ح لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما رخص فيه الشارع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا ينكر
ذلك ان كل ضرر يحصل من فعل المكلف وان لم يرخص الشارع فيه جبران فضلا عن نفي الجبران اذ ليس معنى الخبر ح لا ينفي الضرر
الحاصل من المكلف على الغير الا ما كان بالاجبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران
لا يتعلق بمال الضار بمثل ما اضر او نحو ذلك ففي كلا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعزير
ايضا ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيقال الزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشتري
ضرر بالبايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة فلا يجب على المتلف
الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد يحصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يقال
ح يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف
هو خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا تدل
الا على عموم الضرر وسيجيء ذكرها نعم روى البرقي في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق
المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظاهرا القلع مع المنع الخطر قوله لا ضرر
ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والزام المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر بحصول اليقين بالبراءة لاحتمال
الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ثم كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو
مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه الحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال
الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى لعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن
في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في المبيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما فيلزم منه اضرار عبده وهو من اضرار الله بعبيده

بعضهم

بعضهم بعضا اثم وحرج فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم وهذا معنى ثالث للرواية
وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب هو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر
الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم
شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي
العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او جانب العبد والايات
والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق
لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصاري
بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما جاء الانصاري الى رسول
الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول
فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في
الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيهما في
الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصححه البزنطي وقد تقدم معنى العسر
والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجيء الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والضرار
والعسر المنفي عن فعل الله تعالى مثل بعض القعود في الصلوة والافطار في صوم المريض وعن افعال العباد كتكليف الاولاد
ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما ترد على التكاليف الثابتة نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فينتفي اساسا
كعدم نجاسة الحديد ثم ان هيهنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما ثبت
من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها
بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتولي عن اديان الاباء والامهات والثاني ان اصل المذكورات جدا موكول الى
العرف واللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارضها الدليل وهي من الادلة
وعلى الثاني فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف
لم يرض الشارع فيها بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذا الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة
وصرف المال في الحج وهي انفاق المال والديات وغيرها وكذا الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في
مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفيات
هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكليفات الثابتة من حيث هي التي معيارها طاقة متعارف الاوساط من الاناس
الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا
ينفك عن عامة الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل
منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف اوساط الناس وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصله
اصلا او ثبت ولكن على النهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والاتمام والا
والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل
الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف فعلا المشقة الاقارب والمرأة للحياء

وأمّا من جهة التعميم لجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت والكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المدارك
من باب الدليل والاقل فانه في الاسناد كلها منقول فاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه
يحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والنقل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الا
في الاضرار لو استلزم تقييد تضرر الغير بها اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجواز ذلك والاولى
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره بنفسه بتركه واما مع تضرره بنفسه بتركه فهو اولى لعدم الضرر والحاكم
يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحها اختيار اقلهما يظهر وجوب دفع
الضرر عن الجار مع تضرره بنفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه اراد الجمع بين الحقين بان استأذن
سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم ونحو ذلك فلم يرض فحكم بقطعها ومنها ان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن
بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر بنفسه حرام منفي ثم لو
قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة ففي اخرها فقال
ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن ساير الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك
للاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر ولا ضرار اي لا
يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل
الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع
انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى فقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر
فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول
لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فقد ظهر مما مر مما
مر هنا وما اسلفناه في اوايل الكتاب ما ذكره من اثبات من النص فلا وجه له اذ ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا
يدل على انتفاء غيره وامّا ما ورد في باب العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهو ايضا لا تتم
لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تمييز الواجب من المستحب فيها وكذا ساير الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها الا يخفى
على من لاحظها فانحصر اثبات الماهية بضميمة الاصل **فصل** **الاستصحاب** استصحاب الحال هو كون حكم او وصف يقيني الحصول
في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد بالمشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان
مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الراجح لان بناء حجية الاستصحاب على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا نقتصر
البقاء الا بيقين بسبب الاخبار الآتية فلا يضر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في
حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان
ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما
يجري فيما يحصل فيه الاحتمال لا فيما علم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير
الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها امر ونهي وكل منهما موقت
او غير موقت وعلى التقديرين لا بد ان يدل على التكرار او لا وكذا الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء
منها لان ما يفعل في الوقت هو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار
فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها الشغل

لوجوب برائة الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو
حصل له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه هل يبيح له الفطر ام لا وكذا في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح
ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض او التأبيد كالزوال
او يجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجس الكر والطهارة التي هو شرط لجواز المضي في الصلوة
وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب
واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما باجرائه في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير كما لو مزج المتغير جسم طاهر له
لون او نحو ستره والمسبب اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب
ونحو عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على
اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق نفسه الوجود او العدم وانه مما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من
الشرع وضعيا او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان
له مزيلا في نفس الامر من شانه ازالته وقد يكون ما اقتضيه معلوما لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما
ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا ونشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل
وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا ويجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق
ثبت الحكم في الجملة ولا نعلم شيئا من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت
الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وقد مر في المقامات فلنشر قال العضدي معنى
استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة
الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدمها فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر
الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما
اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من السبيلين
انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال
بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي هي استصحاب
حال العقل بل يمكن ان يدرج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب
البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتامل ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء
بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل الاول بنجاسة ثوب او بدن
وللثاني برطوبته ثم قال ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول ويدخل
في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل بطلوع الشمس العدالة وهو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها اصالة
عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي ومن تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون وعدم التذكية في الجلد المطروح
مثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل الشك في عدم النقل واصالة
بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع وغيره فنفى الاول
الثاني كالغزالي وقد نسب المحقق الخوانساري الى بعض حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده
في زمان سابق عليه بكلا قسميه اللذين نقلناهما عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل

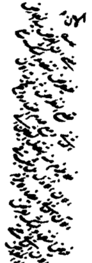
شرعي هو انّ الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلاً معيّن في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلاً
فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلاً له ولا يحكم بنفيه بمجرّد الشك في وجوده وعدمه
عليه ولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلاً فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة فلا بدّ من بقاء ذلك التكليف حال
الشك ايضاً وهو المطلوب وثانياً بالروايات الاتية ثم قال فان قلت هذا كما يدلّ على حجية ما ذكرته كذلك يدلّ على حجية
ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظراً الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه
قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب
اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس ممّا يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك وهو
ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه
تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معيّنة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في
صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة مزيله
الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضاً مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما
ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر
الذي سلب عنه الاطلاق بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجساً فيستصحب الحكم
المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر
المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به وفيه نظر لان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل
الدال على الحكم فاذا دلّ الدليل على الاستمرار كان ثابتاً والا فلا وههنا الدال الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس
الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حين امتزاجه وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي
جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابداً بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدلّ على استمرار احكام اليقين
ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمراً بمعنى ان له دليلاً دالاً على الاستمرار
بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك في وجود
الرافع والثاني ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا
والثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فرداً له لعارض كتوقفه على اعتبار
متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدلّ على
النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربع دون غيرها من الصور لان
في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين
بوجود ما يشك في كونه رافعاً او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان
حاصلاً من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً للحكم بسببه لان الشيء
انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك
في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى اخر ما ذكره وهو ايضاً يدلّ على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور
الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في وجوده ويظهر منه ان في غير هذا الموضع توجيه الاستصحاب في الامور الخارجية

مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا الثاني عدمها الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية
الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره السابع
الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيه اذا كان الشك في حصول الرافع
المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان
الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء
وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني ادم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدور والبيتات وارسال المكاتيب
الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاكياس
من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز
ان لا يدوم بل لانا لما تتبعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا
على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حالها بما وجدناها في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من
انواع الممكنات بملاحظة زمان الحكم ببقائه يحصل بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية
يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا
اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذا الرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فهنا مرحلتان الاولى
اثبات الاستمرار في الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة
الحكم
بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي
هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة
مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في
استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان
امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي الى عبيدهم وسائر الممكنات ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية
محصلة انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما انية مختصة بان الصدور بل يفهم
منها من جهة امر خارجي عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا
راينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان
من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر
الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من
الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يمكن وجود الممكن الا بموجب
علة تامة فنعلم ان غالب الموجودات المستمر علتها موجودة اما بكون علة الوجود هي علة البقاء على حسب مقتضيات
المعلولات او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يتوقف ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو
الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن الخارجية
من نص خاص او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد
اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر هو الغلبة
على حسب تفاوت العادة المستندة خصوصا الى علل تلك الافراد الحاصلة وانما اللازم بالبحث اثبات حجية هذا الظن

نظراً الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل كما تقدم بيانه سابقاً في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقاً الا
ما خرج بالدليل بان هذا الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه مم اذ هو اول الكلام وان كان
عموم الآيات والاخبار فان كان دليل حجية تلك العمومات الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان
هو دعوى القطع بسبب تواتر معناه ففيه ان غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموماً اذ دعوى القطع بالمعنى كلية
فيما نحن فيه مم وان كان دعوى الظن والظهور فاتى دليل على حجيته الا ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرنا
ثم غيره عن العادة وجوابها واما ما استدل به الآخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية
توجيه ما ذكره المحقق ره قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعاً له فيجب الحكم بثبوته في الثاني
اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعاً له فلان العارض انما هو
احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعاً بمقابله فيبقى الحكم
الثابت سليماً عن رافع وانت خبير بان المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضياً حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى
للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض كونه مقتضياً في الآن الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضياً
في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل
عدم المقتضي هو مقتضى العدم كما تراه الثاني الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة على حجيته عموماً مثل
صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة
قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء
وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين
بالشك ابداً ولكن ينقضه بيقين آخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد
المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما
على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فلعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما
الاغراء بالجهل يتعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه
بعيد عن اللفظ ويضعفه التاكيد بقوله ابداً لتصيره من باب لا يجب كل فرد مع ان كون قوله ع ولا ينقض اليقين ابداً
بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضاً وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد ايضاً
لان قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين
الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضاً بعيد سيما مع ملاحظة ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء
الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشك
لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين
والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضاً فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك
عدم جواز نقض حكم اليقين فلما كان حكم الوضوء في حال تيقنه هو جواز الدخول في الصلوة مثلاً لا يجوز نقضه
بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام ع الى نفي تحقق النوم في الخارج لا الى
من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه ع الى بيان ما به يتحقق النوم وقلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين
فقط يفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضاً وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالته

الحديث

الحدث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شانهم ع ومن قبيل حصول النوم في الخارج
حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري ره من
ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه
بانه كذلك في استصحاب القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت
الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت وما اختص ثبوته بآن فان الشك لو فرض
عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي عرض فيه عنده لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان
عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود
المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو ان كلا
اتى على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى ان حصول الشك بعد تمام من فرض انتفاء الشك ان
العلة الموجودة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة
الوجود في الان الاول هو علة الوجود في الان الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل
يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم
من جهة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم
من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلامنا فيه حتى يتوهم انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود
وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم
السابق مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق
لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك يضر المستدل ايضا
فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استمرارا لاحتمال تحققه في ضمن القطع بعدم
الحكم السابق لا بانتفائه الا بان ان الشك قد توجه بنفس التحول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم
الوقت الثاني وهو لا يثبت الا باليقين في الان الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل
فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر
الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الان الاول ولا عدم اعتبار الثاني فغاية الامر حصول
اليقين في الان الاول لا بشرط الان الاول فالقدر المحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع
ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الان الثاني ولا يحتاج الى اعتبار بعدية الان الثاني حتى ينتقل الى الان الاول ويفيد
اليقين في الان الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الان المتاخر سببا للشك في ثبوت
الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او يتخرج الان المتقدم عليه فما يعرف والحاصل ان
ما ذكره ره في معنى الحديث بانه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الفعلي لولا الشك لكان ثابتا بالشك
وهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس باولى من ان يقال المراد بالحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب
الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما نقلنا عنه سابقا فلت
تفصيل فرجع ابن الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يظهر في ثبوت الاستمرار الى غايته



وعدمه كما اختاره اوّلا كما قد يتوهم بل الى التفصيل في الصورة الاولى ثم الفرق بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل مع
كون العلم بكونه ما هيته واحدة والشك في تعدد ما هية المزيل علم بتعرض لبيان الفرق وسنبينه وامّا ما ذكره المحقق
السبزواري من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر اوّلا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض
لابطال الفرق فمثال الاوّل استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذ اصل المذي من جهة تعارض
الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث
كل شيء مجهول الحال انّه منه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف انه حرام فانّ الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما
الواقعية ايضا معلومة متعينة في نفس الواقع بحيث لو علم انّه مغصوب لعلم انه حرام ولو علم انّه من المباحات الاصلية لعلم
من دون تعدد بانّه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي بين اللذين اوجبا نقد المعرفة لا يعلم انّ هذا الشخص
الموجود المجهول الحال فرد من ايّ الصنفين ومتصف بايّهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع
في المملحة مطهرا او لا اقول انّ دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فانّ كل ذلك من
موارد نقض اليقين بالشك قوله ان ما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك الى آخره فيه انّ المتبادر من الخبر انّ
موضوع الشك واليقين ومورده شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران
متغايران فالشك واليقين كلاهما لا بدّ ان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة فاراد من لا يفرق بين الصور انّ وجود المذي بعنوان
اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت بيقينية فقد صدق نقض ورودهما على موضع واحد وهكذا غيره من الامثلة
قوله فانّ الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل الى آخره فيه انّ ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا
لنوع ذلك الحكم وامّا الشك في رفع الحكم الخاص فانّما حصل بشخص الشك الحاصل من جهة بيقين حصول هذا الشيء الخاص فانّ
حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم للشك في رفع الحكم الخاص بحصوله الخاص وهذا الشك لم يكن قبل
قصد فانّ اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا اظهر وممّا ذكرنا ظهر انّ العلة التامة والجزء الاخير منها هو الشك المسبب
عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من يب وهي طويلة وفيها مواضع من
الدلالة تماما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى ايضا وهي مذكورة من باب السهو في الثلث والاربع في الكافي عن احدهما
عليهما السلام قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها الاخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات ومنها ما رواه الشيخ ره عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه العلامة
المجلسي ره في البحار في باب من تيقن وشك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني
عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فانّ الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فانّ الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا انّ امير المؤمنين ع قال من كان على يقين
فاصابه الشك فليمض على يقينه فانّ اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة
القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر

الحديثة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضاده بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح
المتأخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقرائها
والتأمل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء
بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلالها في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون
الضعيفة يتقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من التردد والدوران ونحوهما وان شئت
جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود
الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن
مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين ومن الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله عليه السلام
بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شيء وكل ماء
يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابته ما يعلم انه ينجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او للماء وهناك معنيان آخران
يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة
في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف
بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال والماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث
انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول
ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان والجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة
او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسات
كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلاثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم
انه قذر يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه
صار قذرا ابدا فان ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند رشش البول في اصابة الثوب والثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو
من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فحكم بكونه من الاشياء
الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب النجس بالثوب الطاهر وكذلك الكلام
فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل
مجهول الحكم بكليته وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليتها كالكلب والعذرة او حكم
الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن آوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذا المعاني الثلثة في
قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم المفهوم الكلي في ذلك النوع منها
اذ الجهالة لم تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف
الاولين وكذلك لم يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم
انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع
اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني وان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه
في اوايل الكتاب في القول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى
عام يندرج الكل فيه لا يصلح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم

منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر ظاهرا
باليقين السابق حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة
حتى تعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم
من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث ليس راجعا الى اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل
بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث
لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص ودخول المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول طهارته
ونجاسته سواء كان كالبول والفارة كالخمر الظاهر المشكوك الملاقاة بالنجس وكاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى
يعلم من الشرع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى
والحاصل ان الجهل المتعلق بالحكم الشرعي اما جهل انه من حيث الخصوص او جهل به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه
في كل من المشتبهين او جهل انه محض مطلقا وكذا العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهل انه ولا بد في ارادة كل منها
من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص
لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر مما قاله الاستدلال
به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم
فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذا
قال في بيان الحكم المجهول محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ولم يقل حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود
قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك
يشبه التأكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تأسيس كما ان الحال في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما
يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ نظيف صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما
يثبت نظافته بالذات وبسبب الملاقاة لا بالعارض فمفيد الجهل حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء
هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له قذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشتمل المعاني الثلاثة لا
يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذا
ارادة المعنى الاول بعينه الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تأمل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية
بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين الاخيرين لكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة
الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله
ابن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد
مر صحيحة زرارة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض
المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وطهارتهما وبنا
الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود وكذا الحال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك
مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل فيما تحققت علته ولانه اذا ثبت حجيته في بعض
المسائل ولا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت في خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ثم
وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما تتم لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد

الكثيرة بوجوب الظن القوي او لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب في الجملة لا الادلة التي ذكرناها مع اجتماعها لا
يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالايات والاخبار الدالة
على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار الاحاد
وربما منع بعضهم حصول الظن عنه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد
مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا تثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة
واما ان المسائل الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما الانكار لحصول الظن منه فمع انه
مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي
دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها
للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما
شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ الحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا ذكره المحقق
الخوانساري في حاشية شرح الدروس قال وهذا ما يقوي ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه
ان اليقين والشك عامان سيما في روايات الخصال وبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما
للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامهم كما يرجع في الطهارة من الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة
بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على
من تأمل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت له رأيت في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت
في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله
وقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في
اصول الائمة بعد ما ذكر قدرا من الاخبار التي ذكرناها اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس
الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح
او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية
اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من
الاجماع ان ثبوت الحكم في الان المتأخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتأخر ايضا لما حصل هناك
الخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب
المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم
دليل اخر على الانسحاب فلا يثبت الحكم الثابت في الان المتأخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من
الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتأخر بعمومه فهذا استدلال بالنص
لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتأخر وهذا الدليل انما يناسب القول
بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في
الان المتأخر ولا نقول ايضا لا بد ان يكون المسئلة في الان المتأخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف
من حكم الشرع وانما وجب صدور الحكم عن الشرع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالان الاول بان يكون الاجماع
الان الاول وعدم انضمام الان الاخر اليه وكذا النص بل انما اثبت مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يقيد

اختصاصه به ثم لا نقول بان علية حصوله في الاوان المتأخرة هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل
نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك
عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره
وبحجية التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهور وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان فقد ظهر مع جواز تمام من حجية
القول بحجيته اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس
وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما
الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الامتثال الا بالاستصحاب الى حصول اليقين
بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام
الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله نعم فان الاعتقاد بها سنة واجبا كان او مباحا
او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع
كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه
الى غايته ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم
في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب
ان الدليل الحاكم يحصل الابراء منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان لم يرد منه عدم وجوده فيه ولا
يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية جزء المأمور به مثلا فيما فرضه بخلاف
فرض استصحاب القوم ففي استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع والظن
بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف في زمان الشك وليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة
الى دليل آخر يدل على ثبوت التكليف في زمان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان
جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه
لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انها بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف
سواء اعتبر استصحابها ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما اكتفي بحصول ظن الامتثال
مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالبراءة تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين
فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا كلام سار في مطلق التكليف اثباتا
ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على
شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان
يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص
او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك
الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا
يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة بينها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا

معيناً في الواقع مجهولاً عندنا او اشياء كلّ او غايات معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كلّ سواء ايضاً تحقق
قدر مشترك بين تلك الاشياء او الغايات او تباينها بالكلية وامّا اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلاً على ان الواجب الشيء
الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر بدونه
وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما
معاً حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم
الى الغاية اقول قد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على
ما نقلنا من بعض كلماته في شرح ما ابدى غير نفسه هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء فلاحظ وتأمل هذا ولكن التميز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على الاستمرار
الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في المردد بين امور هل هو واحدها المعين عند الله المبهم عندنا
او المكلف به الكل انه لو مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض الذي منهم مشكل والتحقيق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة
غاية التدرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض
الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى
حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة فنقول لم يثبت الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر
الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد من اشياء ثلثة اما الغسل بالماء او المسح
بثلثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء هو واحدها المعين عند الله المبهم عندنا
فنقول الاجماع على ذلك ثم بل انما نسلم الاجماع على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك
بالاجتهاد في كل مورد بخاصة والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري هو ظاهر ما اختاره المحقق
في آخر كلامه بعد ما اختار اوّلاً حجية الاستصحاب مطلقا واستحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا رجوع عن القول
بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه
فهو غير صحيح لما ظهر لنا انه ايضاً استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب وامّا حجية القول
وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصّلاً فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في
مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التأمل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اوّلاً
مفهوماً كلياً مردداً بين امور وقد يكون جزئياً حقيقياً معيناً وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد
ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلّها استعداداً للامتداد ومنها ان الطبقة يحسن ان اذكرها من باب التفريع على
الاصل مما الهمني الله تعالى به ببركة دين الاسلام والصادعين عليهم الصلوة والسلام وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء
من اصحابنا ذاكرني حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون
بنبوة نبينا ونحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجاب بانا
مراد الامر بنبوة نبي لا يقول بنبوة محمد ص فموسى او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد
بموسى او عيسى النبي الذي اخبر من نبوة محمد ص وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ما
تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئاً قال الرضا ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرّ بما
به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى

المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب
جاء بدين وارسل من الله تعالى نبيا وهذا القدر مسلّم الطرفين ولا يتفاوتون في ثبوت رسالته هذا الشخص واثبات دينه بين ان يقول
بنبوة محمد ص ام لا فحينئذ نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله ويرد على ذلك ان الفاضل
المذكور في الجواب فيما تلك قوتنا فضلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسّك به في اصول الدين انّ
موضوع الاستصحاب لا بدّ ان يكون متعيّنا حتى يجري على منوال الدوام يتعيّن هنا الّا النبوة في الجملة وهو كلّي قابل
للنبوة الى آخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبيّ وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول
له انت نبيّ ودينك باق الى زمان محمد ص ولان يقول انت نبيّ بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت امّا
التصريح بالامتداد الى آخر الابد وانّى له باثباته والمفروض انّ الكلام ليس فيه ايضا وامّا الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد
ولا بدّ من اثباته ومن الواضح انّ مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق
النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقلّ افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولذلك مثال النوع صحيح
المقام وهو انّا اذا علمنا انّ في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم
غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوانات عمرا فيزعم انّ الفرس اطول عمرا من الغنم و
اطول عمرا من الخطاطيف والفأرة من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص انّه عصفور
او فأرة او دودة قزّ فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان نعلم بقاء اطولها اعمارا فبذلك
بطل تمسّك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول انّ القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر
المشترك بين احد المقيدات الثلثة مع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص فكيف يجري الاستصحاب الى
آخر الابد ثمّ انّك بعدما بيّنا لك سابقا لا اظنّك ان ذا علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام
بان تقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك ويقال انّ الاحكام الواردة في الشرع انّما يسلم جريان الاستصحاب فيها
ان ثبت كونها مطلقات ولم يكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى آخر الابد الذي يجوز اجراء الاستصحاب
فيه هو الاول وذلك لانّ التتبع والاستقراء يحكمان بانّ غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حدّ ليست بآنية
ولا محدودة الى حدّ معيّن وانّ الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فانّ تتبّع اكثر
الموارد واستقرائها يحصل الظن القوي بانّ مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي
او نقلي وانّ نقل فيما امر ورد علينا في حكاية النبوة قلنا الفرق انّ الغالب في النبوة هو التحديد بل انّما الذي ثبت
علينا وتسلّمه من الامتداد انّما القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبيّنا ص مع انّا لا نحتاج في اثباته الى التمسّك بالاستصحاب
حتى يتمسّك الخصم بانّ نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسّكون بما نقطع به من النصوص والاجماع ثمّ
لو كان تمسّكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بانّه هنا مطلب وانّ قيل قولكم بالنسخ يعيّن الاطلاق فهو
يبطل التحديد لانّ انتهاء المدة وصحته بيان لانّ الامر مأخوذ من ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما
صنعنا من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انّما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم الذي
وابطال قولنا بنفي النسخ والّا فلا نحتاج انّ موسى وعيسى على نبيّنا وعليهما السلام اخبرا بنبوة محمد ص وكتابنا ناطق به
لا انّ نبوتهما مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلمّا كان اليهود منكر النطق كتابهم ونبيّهم بذلك وزعموا دوام دينهم
لاطلاق النبوة وتمسّكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسّكوا بابطال النسخ بناء عليه فنحن نخاصمهم على

هذا الفرض

تنبيه

هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا يضر ما اوردناه عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا
مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا الاطلاق في الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم
لاستلزامه وجوب قبول رسالة النبي وبعد قبول رسالته فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم الثاني
قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في بقاء الحكم السابق واعلم ان ذلك الشك انما
يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثلا القلة والكثرة في الماء القليل النجس اذا
تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من قبل نفسه او في حال من احواله كالانائين المشتبهين فان
الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول ابهامه في وقت
الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات و
ربما يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا
اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب والرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا
او غنما والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو الشيء بعينه
فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة
والماهية فالدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية والحقيقة فانهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة
الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل
الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا غموض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا لا محض تغير الاسم
وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالهما من
النجاسات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب
نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء
المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب بل لانه نجا
بملاقاته لنجاسة وهذا التعليل يدل والحاصل ان الحقائق المختلفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام
مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او مختلفة واما مسميات ماهية كالطحين للحنطة او منسوجا
المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا تتبدل حقيقته ايضا فما ثبت تبدل حقيقته
عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم
المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسنبين ان
الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع لا لان الاخبار
ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا لشيء اخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية الثانية
ولم يثبت بها الرجوع الى الحكم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه
وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل
ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهنا ان كان تبدل
الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوانات الغير
ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لاغلب هذه الا ما في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة وتوقف

التنبيه الثالث

يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب لذلك توقف بعض المتأخرين في افادة
تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتأمل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض المتأخرين
للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني
والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب آخر اقول ان اراد من الدليل ما يثبت رجحانا
على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه يرجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على
الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع
على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتأخرين قالوا ان مال المفقود
في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم
التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه
استصحاب لا يعارض الدليل المنطوق من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه
خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك ولكنه لا ينافي تقديمه على الدليل من جهة الاعتضاد الخارجي
كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل
المعارض شرطا لانعقاد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية
الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فهنا يبطل الاستدلال به ويصح
ان عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء ح ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما
اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على
الحكم فان كان يقينا واقعيا فهو ليس عن يقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا
العمل به بسبب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل [illegible]
بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه فلا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام
على نحو ما ذكرنا فنقول المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين
بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فيضعف الاستصحاب اما من جهة كونه استصحابا للحكم
لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين ولا يقاوم
ما دل على نقض مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل المنافي للحكم بالخصوص من جهة
المرجحات الخارجية كما اشرنا وبما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضته لاستصحاب الآخر ثم ان تعارض الاستصحابين
قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة يقتضي طهارته واستصحاب
عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزمة للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما
حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم التذكية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف
الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان
ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه
في غيره وكذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الآخر في غيره فيمكن ان يقول في مثله انه لا ينجس ملاقيه
مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا وقد رجح الطهارة للاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك [illegible]

عدم جواز الصلوة معارض استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق السائر الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من البول ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب مع محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب وكل مجرى في مع الرطوبة ما يقبل النجاسة منجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقات محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب مع ان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب كون المحل مما يقبل النجاسة قطعا ايضا ثم ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية المقتضي الموت بالمذكى الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد اما نجاسة الصيد فان فيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **فائدة**

الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان نقول الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن الغالب فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بلزوم شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استصحاب الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا شرعا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى **فائدة** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة لثبوت الحكم في الاصل مستنبطة او منصوصة اما الاخير فيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما تسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رووها العامة عن النبي صلى الله عليه واله والخاصة عن ائمتهم عليهم السلام منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه صلى الله عليه واله انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه صاحب المحصول قال صلى الله عليه واله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها الاحاجة الى نقلها وما نراه في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على المتتبع بل حرمته ضروري من المذهب بحيث لا يتخالجه شك وريب فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار بنادون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مسندا اياها الى ائمتهم عليهم السلام فهو يثبت ان حرمة العمل بالقياس كسائر اصول

ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لانه لا
يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا ايجاد بكل انما هو كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وقد تلك
عن الاشكال ثم ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلا فلو صح على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه و
القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس ثم نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا
يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى
الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد ورد ان الشارع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة
وباختلاف الابوال في الغسل والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد
ووجوب ما بعده وبكل حضوره امر بقطع اليد للسارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك كيف
يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وحرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الآية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والا
ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الاتيان فلا تنافي بين
جواز القياس والا لكان القياس منافيا للقول بالنص ولم يقل به احد وانه سيتبين ان علة الحكم قد تكون غائية
وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم فهو العصيان لا بالتنبه الى
حسن ومنع في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان
احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي
الاستدلال نظر لبعد التحمل مما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر منه الاعتبار والاتعاظ وان كان عبارة عن مجاوزة في
من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الآية يقتضي خلاف ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه جاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ او من البر الى الذرة لكان في غاية البعد من
الاستفادة ولا يليق ذلك بكلام فاضل فضلا عن كلام الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انهم لا بد وعليهم
القياس وفيه مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
ان كون ذلك استدلالا بالقياس ثم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبوة لا يمكن ان يكون لبشر لعدم قابلية البشر لهذه
الرتبة او ان ائتاكم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في
الاحكام الشرعية الذي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا
ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا او بعمل الصحابة شايعا من دون نكير وهو ثم بل نقل خلافه عن ابي بكر
وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فقطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام
بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في

المسألة الاولى

حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع في الا ما يستنبط من العقل سواء كان نصا بجادا
مصطلحا يعني مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سيتبين ويمكن
ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم ح لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حدة
واختلف الاصحاب في حجيته فمنع المرتضى رحمه الله واثبته الآخرون وقال المحقق انه اذا نص الشارع على العلة وكان هناك

شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فيثبت الحكم حيث تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده
بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتأخرين ولكن عبارة الشرايع في بحث الصلوة في ملك الغير تشهد بانه
يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد المأذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان
هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره واعترضه في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضاء واما كلام
العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وقلنا
ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء
اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظ كلام غيره وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظ لان التعليل ح
بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيقال ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل
مسكر حرام فتقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه ظ الاول فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك
فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بيان
ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر انه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص
من المسكر وكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا عنوان الاسكار لاجل الاسكار
المختص بالخمر لا الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان المقصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف اذا لاحظنا
كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر الحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد تريد بالاضافة
مقصودية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقول حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل
ميعانه ولا لاجل كونه من ماء العنب فقد يريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد
ولا الفرد الاخر فيقول حرمة الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار ولا يبقى بلاحظ ان المتبادر من
اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت
اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل
ان تكون هي اسكار الخمر بحيث تكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب
في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن
الحاصل منه اضعف من ساير الظنون وانما دعى المحقق وامثاله الى اخراجه عنه الى ما هو ظ كلامهم واعتبار شاهد
الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول
كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحتها ما هو من افرادها وعلى فرض تسليم تسميته
قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم
كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فكذلك لانها موقوفة على ثبوت
الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم وان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية عندهم
ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبطة علته وايضا من المعلوم ان ردعهم
انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى
مصالح الاحكام المخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر
التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لانه داخل تحت عموم ظن المجتهد

او نقول انّ التشبيه بين ما دلّ على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بخبر لولا انّ الاخبار تعارض من وجه وذلك انه يرى
لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم انّ العلّة المنصوصة فلا نزاع بين الفريقين في انّ العلّة المستفادة من الشرع بعنوان
الاستقلال واجب الاتباع يعني اذا علمنا انّ علّة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدّي وانّما النزاع في
انّ معنى قول الشارع حرّمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم على السيد مع انه معترف بانه يعلّله
العلية فهو من المانعين فلعلّ العلّة المنصوصة لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انّما تنبئ عن الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر
وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال
وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال انه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهر ويعني ان النزاع
في افادة العلّة تعدّي الحكم لا في مجرد انّ اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما افهمه بعض
ابهم هو ما ذكرناه في حجة المانعين فانه يمكن ان يكون العلّة باعتبار واحد الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك العلّة
مصلحة للحكم بخصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى انّ المثبتين يقولون بستفاد العلية من قوله لانه مسكر
ولكن المراد من العلّة هو العلّة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول باستفادة العلية منه ولكن المراد منها اعم
فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلّة كما انه على ما ذكر العلامة يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم انّ العلّة
المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلها داخلة في المنصوص
المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب والحرام من الاسباب التي تسببت تكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجد منكم
النوم فتوضأ يدلّ على انّ العلّة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يدلّ على انّ الصلوة غاية والمراد بالعلّة هنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذا يحرم الخمر لانه مسكر يدلّ
على انّ العلّة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلّة الغائية بعنوان لئلا يحصل السكر
كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذا ماء البئر واسع لا يفسده شيء لانّ له مادة تدلّ على انّ تلك العلّة المادية بمقتضيها عدم
التنجيس وبادنى تأمل يظهر لك وجه التعدي وطريقه في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة شفاها
الى غيره اذا حصل فيه العلّة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم انّ العلّة
تكون علّة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علّة لتشريع عبادة و
ما سبيل اساس وبعبارة اخرى يتوسّل اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلّة مع جميع
افراد تلك العبادة والاساس كما انّ سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يتفق ساغ وان لم يتفق السوانح في الغالب
ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتشريع العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم
تركها اذا انتفى العلّة والصلاة كالاباء في رجحان شيء آخر يوجب التسمية من غسل اليد والتطيب وغيره من غير جعله عبادة
شرعية **تنبيه** لمعرفة العلّة طرق معرفة عند الغالبين وضبط في مظانها وحاصل الكلام فيه انّ العلّة اما
تستفاد من جهة الشرع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير
مثل انّ التعدي من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن وازالة النجس عن المسجد والماكول
والمشروب وغيرها انّما هو لاجل استفادة انّ علّة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة وعلّيته الاجماع يجب الاحتراز عنه

كل ما يشترط فيه الطهارة وأما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلية منها بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او التنبيه بيت
والايماء المخصوص الدلالة لا الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا
او لانه كذا او كي يكون كذا او لان يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة وأما
الثاني فهو دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابطة فيه كل اقتران
بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله للاعرابي الذي قال واقعت
اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مسئلة يقتضي الجواب المطابق فجوابه لا بد ان يكون لحصول غرضه فكأنه
قال اذا واقعت فكفر وكما ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد
بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت
اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فيه وعلل بالباقي يسمى تنقيح المناط
القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل لرجل صليت مع النجاسة فيقول اعد
صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هو نجاسة البدن او الثوب لا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة وكذلك لا مدخلية
في الاعرابية اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اشد وافرط الحقيقة فالاولى
لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلية من القاطع الخارجي كالاجماع
فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد
عليه مع ان الحكم باولوية لزوم العتق في صورة الزنا ثم وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى
انفا به الامارات بحكم العقل بان الزنا اشد فعلا واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه القتل او الرجم او
الكفارة وغيرها يحتاج تعيينها الى دليل والتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام
وحجية هذه الاستفادة تثبت بما ثبت به حجية سائر الدلالة لان اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط فقط
واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا
نعم فقال فلا اذن فانه لو لم يكن الحكم لاجله لما نبه بالنقصان على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال
قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء والاذن ولا منافاة لاستفادة العلية بهما ومن امثلته ان يفرق بين حكمين
بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان ومنها ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط
يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصود العقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي
وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وأما مثال النظير
فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت لرسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال النبي ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى
فانها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث فيفهم
ان نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع وأما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهو وجوه منها الدوران وهو
الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كالاسكار للخمر فان الخمر
دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في
محلين ككون الشيء مكيلا للحرمة في التفاضل فان التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير فالاول اقوى

لكونه اقل احتمالا من الامر الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران المتضايفين
والعلة والمعلول المتساويين والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصلا بيان الملازمة
ان الاقتضاء ان كان من ماهيته فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والاصح
ان حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات
ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى بالاستقراء
الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو انما قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف
في المعدود ويثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد كيف
كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل
ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى
فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم
التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزء
احدهما او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلاثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في
الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجة في العلم
بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون
بالغاء الفارق بنحو لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي تسميه الحنفية
استدلالا او سماه الغزالي تنقيح المناط وهو انه يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل
والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فيثبت ان المشترك هو العلة وهو
متحقق في الفرع فيتحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه ومن
حصول القطع في ذلك انما يكون من جهة امور خارجة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط
الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه
مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر
اليه يخال انه علة او يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص
الشارع او استنباط في الفرع المسئلة الثانية القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع
اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من
تعريف الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة
الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما للعلة كعلة الاذى منهما او
غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب في العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا
فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما
الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان
هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع
اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من

النص من وجوه الاستنباط المفاد لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وان
كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة آكد في الفرع الا ان يتوهم ان المفروض نفى تاثير الفارق
من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وربما كان الوصف المناسب في الفرع آكد فينتفى هذا الاحتمال ايضا
فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم
تكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة
الحكم بالتحريم لم تكن لمادة اخرى كالضرب هو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في ثبوت
الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مثلا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا
الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن
بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة
فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في
نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان علتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة
القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع آكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران
والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا
حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في
الحجية ايضا الى كونها في الفرع آكد كسائر افراد المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان
المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع خصوصية مثبتة للحكم ونشك ان الخصوصية مدخلية
ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة
بينها وبين العلة يتقوى بها وح يمكن ان يتوهم ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور اشدية مناسبة
العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق وانه
بذلك يحصل القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية
العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال الى الاصل من الفرع وهذا هو المعبر عنه
بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى فلا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ومنها
قوله تعالى من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى
ايماء التافيف على الضرب مثلا وبالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان تجعل
الادنى عبارة على الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب
والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك
كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب
القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب حيث قال بعد نقل منع التعبد
بالقياس من الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان
الحكم يتعدى اليه لانه لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مختصا

بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر
كلام المدقق انه يجعل مجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو
مشكل الظهور وكونه قياسا واضح لا يجوز الاخذ به الا ما دل على حجيته من الاخبار وان لم يسلم ثبوتها بالاجماع والضرورة فيد بها مع ورود
الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في الصحيح في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع
ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال
ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون
ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص
ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا
قيست محق الدين وما روي من قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم وبالجملة فظاهر كلام المدقق هذا وكثير ممن استدل بالاولوية لا سيما من فقهائنا شاذة في كثير من المواضع
عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية
والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلا
دليل لفظي وليس من الادلة اللفظية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص وبالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها
تنصيص ولا تنبيه بالعلة فمن ذلك انهم يستدلون في مسألة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى
تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا في الاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها
بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله ع التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فقول
لو يستفاد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حريم المتزوجة حتى يقال
ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فيمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل
في الاعراض عن الاعتناء بشان الزوج وهذا كلام وقع في البين بتقريب ان ظاهر كلام العلامة المدقق ان مراده ليس بيان
تفريع بحث آية التأفيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا
فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع آية التأفيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول
بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية
ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة
التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من التأفيف في العرف حقيقة
في المنع عن الاذية للتبادر وكذلك مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن العطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه
ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل
من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واورد عليه بعدما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا
الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس بانه لو قطع النظر
عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة
معنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة

للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو

كان قياساً لما قال به النافي للقياس وقد يرد بانه لا منافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان

يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند فلا يضر

الجواب هو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياساً فيتطرق الرد عليه وقد يعترض قال التفتازاني والحق

ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام

الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واختصاص القياس بمصطلحه فالنزاع في تسميته ذلك بالمفهوم او القياس الجلي

وذلك ايضاً مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي من القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايضاً انما

يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان

النزاع لفظي وقد عرفت ان الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا انه اراد توارد المقام بين المفهوم

بين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير

الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما

يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا بد في كلامه من ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته

وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة انه لا بد ان يكون قياساً

نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير

فكل من يتكلم من اصحابنا العامل بالمنصوص العلة مثل السيد ره متمسكاً باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخص

كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه ثم فان ذلك ايضاً يجري فيما لو كان الاحتمال من

جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية العلة لا مكم فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا

قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره

في الروضة في مسئلة الحاق الغائب بالمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري

ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم تنظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد

من جهة اشتمال دليل احدهما على نص العلة وتنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت

ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب وجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص

على استقلالها مطلقاً وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا

واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كما لا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على نهره ونظراته في العمل بالقياس بطريق

الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر منه ذلك اذ الظاهر منه ايضاً فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على

الاولوية لا لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المانعة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والعلة في طريق

الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماع

المنقول فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلالها فهم

معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم قائلون بالقياس المحرم او ينسبون الى المشهور عملاً بالاجماع وذلك لا

يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول **قانون** مما استدل به العامة

الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع

بلغ قبالاً

واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس
المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه واثر العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان يعتبر بان
يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان امر من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي واثر العدول عن حكم
الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود ومثل العدول عما
يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين
لان تلك العادة لا اجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون
امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة وللاجماع الامامية والاخبار
واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى عند التعارض
الراجح بلا شبهة فاذا انا وبما فالراجح يحكم وبقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه
جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين او الدنيا والمصالح اما
معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة درك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال
والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني
لكونه ازجر له واما مرسلة بمعنى لم يعتبرها الشرع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة وهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض
العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاقها
المرسلة باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو الوقايع عن الحكم وهو باطل للعلم ان في
حكمها الا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها ضمان العامل او شربها للتداوي اذا علم انهما
يوجبان الشفاء او سقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا
تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا بالاسلام وانما افتى بجوازه
اصحابنا للدليل الخارجي في ذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لا وجب قتل جماعة

المقصد الخامس

في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا
فقيد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي وبالدليل الشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون
ونحوهما وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى
او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فينتفي ثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل حكم
حل الاشياء او حرمتها او نحو ذلك وما يتوهم ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت
بعد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع
مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على القيد المتأخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا
باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد بالرفع القطع والترتب على الثبوت ظاهرا ثم ان حقيقة النسخ هو التخصيص
فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تقييده بالتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تقييده للمحدود الى زمان ولا
على القول بعدم افادته للتكرار

فائدة

الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود
وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني سيما في القرآن لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على جواز
عدم الدليل على استحالته وسيجيء بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه آية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم

ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج الدالة على وجوب الإنفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم
تخرج فإن خرجت انقضت عدتها ولا شيء لها نسخت بآية أربعة أشهر وعشرا وتخلص عنها الأصفهاني بأن حكمها باق في الجملة
فإن الحامل إذا كان مدة حملها عاما فعدتها بالحول وهو مدفوع بأن الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع و
آية القبلة الناسخة للصلاة إلى بيت المقدس وأجاب عنه بأن حكمها باق في إبقاء الاستقبال إليه عند الاشتباه وهو مدفوع
أيضا بأنه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرهما مما لا نطيل بذكرها
فذكر نزهات أبي مسلم والعمر أشرف من أن يضيع في أمثاله ولعل أبا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كأكثر ما ورد في
الشرائع السالفة بأنها كانت محدودة فلا ينافي إنكاره إسلامه وأما ما تمسك به من الآية فمدفوع بأن المراد أنه لا يأتيه
كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع أن النسخ ليس بإبطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم أو مرجع الضمير هو المجموع من
حيث المجموع وأما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزته مطلقا لكنها أنكرت معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم وفرقة
أقرت بها واعترفت بنبوته للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا إلا
يقتضي كونه حسنا وغيره يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الأشياء بل قد يكون
بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الأدوية وأكل الأغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر وقد يكون
الفعل مصلحة إلى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من
باب الإلزام فإن السنة هو مجموع الأمرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فإن أطباء الأبدان
قد يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص كالمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء
في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فإنه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الأول بعد انقضائها
لمصلحة لا لبداء ولا لظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شأنه عن ذلك واحتج الآخرون بقول موسى على نبينا وآله
وعليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السماوات والأرض وقوله تمسكوا بالسبت أبدا والجواب المنع ودعوى التواتر
غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استأصلهم بخت نصر بل التوراة مختلفة من أنه الراوي وسلمنا لكن المراد
بالتأبيد طول الزمان كما ورد في التوراة أن العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فإن أبى فليثقب أذنه ويستخدم
أبدا وفي موضع آخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم أن المراد من الأول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة
بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التوراة أنه تعالى أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى
وأنه أحل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع أن التأبيد في الزمان بمنزلة دلالة
العام على الأفراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود أيضا بأنه
لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه إما أن يدل على دوام شرعه أو لا وعلى الأول فإما أن يقترن بشيء يدل على أنه
ينسخ أم لا أما على الأول فمع أنه مستلزم للتناقض يرد عليه أنه مما يقتضي العادة نقله متواترا لتوفر الدواعي
عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع أنه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم أيضا أنه يجوز أن يكون شرع نبيكم مما
المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل وأما على الثاني فيلزم التلبيس والإغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي إلا فعله
واحدة لأن الأمر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا ورده أنا نختار أولا أنه ذكر ما يدل على الدوام ولا يجب
التصريح بجواز النسخ ولا عدمه أما الأول فلأن التصريح بأنه سينسخ غير لازم على الدوام فلا تناقض وأما
الثاني فلأنه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة إلى البيان وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر

في محلّه وثانياً انّه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرايع ليس من باب الامر فبيان الحلّية والحرمة للاشياء ممّا يقبل الاستمرار وعدم
الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصحّ النسخ ويتحقّق حقيقته وثالثاً نقول انّ هذا الاستدلال منهم وان كان
لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ع ايضاً وانت خبير بانّ هنا شقّاً آخر لم يذكروه وهو
ان يكون البيان على سبيل التأبيد الى زمان محمّد ص لا ان يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبح والقول بانّ الحسن لا
يمكن ان يصير قبيحاً وبالعكس يرجع الى الدليل الاوّل نعم يتمّ هذا الدليل مع الاغماض عمّا اوردنا عليه اوّلاً
لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى لم يمكن ان يرد هذا الاعتراض بانّ هذا
الشقّ ليس من باب النسخ مع انّ لهم ان يمنعوا النسخ من رأس ويدّعوا التمسّك بهذه الاخبار لكن لا ينفعهم في اثبات
دينهم الّا مع التمسّك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب
فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لم يلزمونا به بحول الله وقوّته وبقي الكلام
مع اليهود وهو محتاج الى الانصاف ونفع عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل
بتمامه والتمكّن منه سواء فعل او لم يفعل والّا فلم يكن الكفّار مكلّفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل رأساً
مع انّ المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه ومرادنا بالتمكّن اعمّ من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله اوّلاً او من
العبد من جهة تقصيره فيه فتحقّق بدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسّع قبل الاتيان به للمريد له
المؤخّر اياه من جهة حضور الشرائط الّا ان يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلّفين لا من كلّ واحد فيكفي اتيان بعضهم دون
الباقين في جواز النسخ ولعلّه من هذا الباب نسخ آية تقديم الصدقة على النجوى وكذلك الممنوع عنه في اوّل الوقت
لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل ع فانّه تمّ منع منه وعجز منه عن الاتيان به وكذلك من يمكن
عن بعضه دون بعض آخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة
على العدم والمنقول عن العلّامة الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاوّل اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي
عن الحسن فانّ مقتضى النهي ان لا يكون شيء قبيح فاذا جاء الامر الناسخ فيعطى حسن القبيح اذ المفروض اتّحاد متعلّقهما
وكذلك حكاية النهي عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو محال وما يقال انّ النهي قد تعلّق
بمثل ما امر به لا بنفسه وكذا الامر فهو باطل لانّ المكلّف به اما هو الطبيعة ام الكلّي فان كان الطبيعة فقد ورد الناسخ
بما ابطل اذ المفروض انّ تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتّى يتصوّر هنا اثنان بينهما وكذا ما يقال انّ الامر الاوّل
تعلّق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذا النهي الاوّل والناسخ اذ ذلك خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم
جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب بالحرمة والتوطين عليهما لا نفس المأمور به والمنهيّ عنه كما هو الامر
وقد بيّناه في مبحث علم جواز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد فالكلام
ح في كون ذلك نسخاً ويرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والّا فلا ننكر جواز ذلك
كما بيّناه ثمّة والقول بانّ حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم
الاغراء بالقبيح ايضاً بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانّه سيمنعه من جهة مصلحة وانّما المسلّم قبح ذلك
لو ترتّب عليه مفسدة وناقض بانّه عين قبل الحاجة وتوبيه ما ورد في الاخبار ايضاً مثل موثّقة ابي المعزا عن عثمان بن
عيسى عن ابي بصير قال سئلته عن رجل يفجر بامرأة ثمّ بدا له بعد ان يتزوّجها فقال اذا تابا حلّ له نكاحها قلت كيف
توبتها قال يدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربّها عرف توبتها وموثّقة عمّار عن الصادق

قال سئلته

قال سئلته عن الرجل تعجل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان
تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك
فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فيستحيل والكلام فيه نظير ما حققنا في مبحث الامر
مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقواها آيتان الاولى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد
والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمأمور به المطلوب بذاته في نفس الامر
فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص
الآية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الآية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو
تمام بل الظاهر من الآية البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثانية انه تعالى امر ابرهيم ع بذبح ولده
اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم ع اني ارى في المنام
اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الآية مثل الفداء والاقدام على ذبح الولد الذي لو لم يكن مأمورا
به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان مأمورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه ينافي لعظم شأنهما وعدم
مناسبته لهذا المدح العظيم ولا يرد عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا لا ينافي كونه مأمورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر
ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم ع واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه تعالى مطلوبا وظاهر الامر وان كان
هو ارادة المأمور به لكن القاطع دل على اخراجه عن ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الامر
والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المأمور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو
مع سلامته وفيه ان المتبادر من الذبح المأمور به هو ما به زهوق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا معنى
للنسخ اذ المأمور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار وعلم بعض موارد للنسخ الثالث
ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد الى خمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من
الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن
لا ان علم المكلف من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا
في علمه تعالى بعدم شفاعة النبي ص فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الامر
بهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيد **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نأت لله تعالى وفيه ان الظاهر ان
المراد بها بنص تعالى هو الحكم الثابت بالآية لا نفس الآية تلاوة والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة
السابقة او خيرا منها وهو لا ينافي ثبوته بالكتاب او السنة واما اضافة الاتيان اليه تعالى فلا يضر اذ ما يأتي به الرسول هو
مما انزله الله بلا ريب كما يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب خلافا فيه ايضا لبعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر
فيه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف
في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم
الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث التخصيص اذ العقد المسلم قطعيته

هو مثل الكتاب والسنة المتواترة وامّا ثالثا فلانها ظاهرة في التابيد فلا قطع به مع انه لو صرّح بالتابيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة

الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام

في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا لندرة

مثله وذكر القائلون به امثلة لو فرض منها ان اصلها مسموعا منا ديرة الآثار القبلة قد تحولت واستداروا ولم ينكر

عليهم احد من الصحابة وهو ثمرة بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حصل بقرينة افادت القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان

يكون نفس الخبر دالا على الحكم كما سبق اليه وامّا كلام الخبر على كون الحكم منسوخا بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر

جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فلا فائدة لبيت نادرة على ذلك وامّا الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه والنسخ

وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده فانه لا انه

كان قوله منهم فالعبرة بقوله عليه السلام والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ امّا الكتاب او

السنة وامّا الاجماع واما القياس وامّا القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم يعتبر الاجماع على خلافه وامّا الكتاب والسنة

فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتاخر وامّا الاجماع فلانه لا بد له من مستند فهو امّا نص او قياس فان

كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مرّ وامّا انه

لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ امّا ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل امّا الاول فلامتناع انعقاد

الاجماع على خلاف النص والاجماع وامّا الثالث فلبطلانه بالذات ح فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى رح من

اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والشيخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان

الاجماع انما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا عقليا غير

واضح وقد مرّ ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستنده لكشفه عن رأي المعصوم والمراد من ناسخية

الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في استناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة في النقض

عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا

ولا منسوخا وامّا الجواب عمّا ذكروه فمبني على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي بحث الاجماع ان ادلتهم على

حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص مقتضاها بما بعده فانه مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لا تجتمع

امتي على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى [illegible] زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه

كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم ينف الحصر المستفاد

من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس نسخا للمزيد عليه ونسب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات

الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى ورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا

لانه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة ورد به ان المراد زوال ما يترتب على

الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك

لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضة مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول

وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية

لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى اخرى من جهة انها شيء واحد من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من

بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص وامّا العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كونه

لنفسها ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما نبه عليه بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب ولكنه ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزاءهما كان على حال والان صار على حال آخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يصير نسخا اذا استفاد من الشرع وجوب الصلاة والتشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع حكم وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين او اوجب التشهد والتسليم اولا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **فائدة** يعرف الناسخ بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالمتاخر بضبط التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف لا التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا وثبوت التخيير في العمل بين متضاديها ومتناقضيها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما علم فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الاخر وانتهى قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد يعني ان خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **فائدة** قد ينسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والثلاثة المذكورات شاذة جهة والمنع ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشرا او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله لكم دينكم ولي دين بايجاب الجهاد وصوم عاشوراء برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فنسخ حكمها وتلاوتها

الباب الرابع في الاجتهاد والتقليد

فائدة الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى الحال والثاني الى الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الحكم الشرعي والى الثاني ينظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وتبعه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا تعقل الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحا … مع انه مجاز بعيد وعليك ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرأ الكتب الفقهية ونال رؤوس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية انه فقيه ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فافهم فلعله لا يحصل الاستفراغ للوسع في الابعد تحصيلها انتهى قلت فعلى هذا تم الكلام في المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لتحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن قيد

الجبلية فيصير هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا وقوة قريبة من الفعل فقيه
ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا وقوة قريبة من الفعل مجتهد اقتضى ان يؤتى
الحد المطلق للاجتهاد لا الفقيه منه كما نبهنا عليه في الفقيه ثم فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة
والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا تنافي في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران
ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مفهومه
فاذا اريد تعريف صحيح له فنقول الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها المعروفة لا ادلته واحوالها
وكان ان القوة القدسية التي يتمكن بها من تطلب رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الآخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية
القطعية النظرية وقيد ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات بالنص يسمى فقها
تحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد فيه لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعد تحصيل القطع
به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا
اصطلاحا وتقييده بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في
اللغة ايضا وفي اصطلاح آخر كانهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه
ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني فهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل
يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام من ادلتها بالفعل مع عدم ان يصير ذلك ملكة له بل كان ذلك اتفاقيا فانه ليس اجتهادا
وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول ومما ذكراه يقيد حصر
اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون في تعريفه فانه نفا
للملكة الاجتهاد لا محالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي لاخراج الاصلي
كالاعتقادات وبعض الاصول الضرورية كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير
ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم تحصيل الدليل ولا احتياج الى الالتفات الى
نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول
ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاسم
في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطالب على الاستدلال الا انه التفصيلية سواء كان في المعقول
او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **فائدة** اذا عرفت
انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فنقول ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا
وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم فالبناء على عدم
الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما او لم يمنع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفنا انه لا دليل
على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من
تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى ظن المجتهد ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب
العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبراءة
مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه محال لانه

جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال فثبت بما ذكرنا ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عموماً
ظنية والا لما صحّ تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله تعالى ان بعض الظن اثم
فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح نقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن
فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعاً فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي فلا تحالة
قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية
انعقاد الاجماع عليها لمخالفة الاخبارية اعتماداً على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشأنهم
وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين
المخاطبين ومن يحذو حذوهم لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة او القرائن
الحالية حجة اجماعاً لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم
يختلف باختلاف اللسان كذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب
وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن
اثباته للشك الا باصالة حجية الاولى لانحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة التكليف
بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينحصر السبيل من الظنون من
حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم
في الظن الحاصل لغير المشافهين والتمسك في ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم
بقاؤه ابد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بمرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب
والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل
في التأليفات وللمتعلمين والمتاملين فيها وحملها على مقتضى ما هو يفهمون بفطانتهم وكذلك المكتوب اليهم الكتاب
وهو محرم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ المطلوب منها القاء الاحكام بين الامة وتشييد واعلام المخاطبين بالشرائع
واعلامها بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقية واستقرار
الشريعة بعمل الحاضرين ومراعاتهم ونقلهم الى خلفهم يداً عن يد ولا ينافي ذلك ايضاً تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر
لحصول الاعجاز وسائر الفوائد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع
النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف
المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها ابقاء تلك الالفاظ واستفادة كل
من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقاً لمراده تعالى ثم سيما بعنوان القطع
والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله تعالى لم يرد
من الآيات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في عدمه او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من
انزال قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان يفهم هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة
ان المراد من بعد اخراج المال للوصية والدين والميراث وانتاعه لهما بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء ويترتب
عليه انه يكفي في التملك وجواز التصرف ح ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان
هؤلاء الارحام يملكون هذه الانصباء بعد ابقاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما

او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل ما لكنهم الا بعد ملكهما لنصيبهما ووصوله اليهما فقد
لا يبقى لهم شيء بل يكون وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو انهم يجيز عليه ومن يفهم منه ان استقراره ملكا لا يدعا لمانع
يثبت بعد قضاء الدين والوصية وان ثبت قبله منزلا فهو يجيز عليه وهكذا بل لا وليه الا ان يدعى العلم بان مراد
الله نقيم من كل معنى الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهم يلتزمونه وقد فهم المخاطبون المشافهون وكان مفصلا
نعم ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد بعضه فاده الحدث كما خفى اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب
العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلنا ان اخبار الثقلين
وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول دلالتها تلك الاخبار وصدقها
كما هو ظاهر بعضها نمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك
بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها اما ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد
تسليم ذلك نقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يقتضي بظواهرها على ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة
من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة بها والعرض على ما فسروه به وان كان هذا خلاف الظاهر فنقل
الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تأليفات
المصنفين الذين يصنفون بما يفهمه المخاطبون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل انها
في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز ونقول العلم بان مفاهيم المخاطبين بها علما اذ لما كان ذلك والى ذلك
باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل
منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمعروف ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست ظنونا حاصلة منه فقط
اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته ومجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة
في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والنواسخ المحصلة في الشريعة فهو ظن
حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل
من الدليل اما بلا حظ في بادي النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه واما بلاحظ ما يستقر عليه الظن بعد ملاحظة
رفع الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في مثال زماننا فلا كلام
في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل اذ لا ريب ان في امثال زماننا لخلط امر الاحكام لدروس
بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها واشتباه الحال بسبب التخصيص
والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان
هو ظاهر الكتاب لا اظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من
العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما
الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الادلة ودفع معارضاتها ومنع
القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة انما نقول بحجية ظاهر ظن الكتاب في زماننا لا بشرط
ملاحظة المعارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او الفحص عنه وتعينه بالدليل حتى يبقى الظن والاول
باطل اتفاقا من الخصم والثالث يمنع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون
التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي ولا نسلم

بذلك وكون

بذلك وكيف يمكن منه الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جل هذه الظنون
لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الادلة مثلا فحجيته اجماعية لا ان
تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب
والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها كلها والمسألة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام
المخصص حجة في الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسألة الاصولية مسألة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال
المسألة الاصولية في خصوص الكتاب اجماعي دون غيره شطط من الكلام ويلزم في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في
عام الكتاب لادعاء ظنه الدال ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب وانتم
تقولون في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا السابق الحرمة كما ذهب اليه جماعة
من محققي الاصحاب وذهب جمهور الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية
وابقاءه على ظاهره وادعاء الظن به متوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار راسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح
الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين
الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وثبوت
العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع
في شيء منها كما لا يخفى على المتامل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء
الحدس بحصول القطع برضاء الشارع بذلك العمل بالخصوصية والتنصيصية لا لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق لو لم يعمل بها عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق فلا نمنعه ولا يجدي للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من
حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وما قيل في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعد وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو
غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتباران في العام
والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتامل والتفرقة وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحرمة
العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التامل في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة
التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص لا الاجماع على ان الاية نصت بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض و
الظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص فذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد
ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام
المخصص لانه موضع خلاف وان النزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعموم اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية
كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عموم ايات التحريم في امثال زماننا بل قطع بعد القطع بتخصيصها
ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه

بدلالته على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منّي [illegible] المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول
الظن منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل له الظن ولو فرض حصوله للخصم فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في المخصص منه
يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت تصرفت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر
المسلم من الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن
في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة ولكن ليس فليس ولا نظم من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل لمدعيه
بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي مرئي من المنكر ومسمع عنه فتأمل في ذلك فان فيه دقة ما وان سلمنا امكان
دعوى هذا الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانما نسلمه من جهة انه ظن المجتهد
وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للآخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من جهة
العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد
لانه يثبت صاحبه العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نسلم انه من
اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل
انا نفرض المسألة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن
مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية يجب على كل من اختار احد طرفي المسألة من اقامة الدليل على مطلبه
فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول ان كان الظن الحاصل من هذه الآية
قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن
فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الآية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل
الظن للمنكر بسبب الآية بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد
والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت
انسداد باب العلم يبني على العمل بالظن فرأى كل من [illegible] المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير رأي احدهما
حجة على الآخر فح لا يجوز للمستدل ان يحتج على المجوز بالآية بل وان كان لا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد
باب العلم واثبات الادلة المعلومة الحجية فالاستدلال بالآية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم
غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعلى تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن
الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب المعالم وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال
حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق
في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله
صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض العامة
قلت كونه اجماعيا مم وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يبطله الكلام السابق
مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم
بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن
فهو ليس من شأن الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن
وهو يبطله الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع

المنقول

المنقول او الاستنباط فيه خلاف في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع
المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فهو مع ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه نبه انه مستلزم
لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب
لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم
حجية الظن الحاصل من القران وما يثبت وجوده عدمه فهو مح فان قلت انه مختص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا
صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا
يكون الا اذا العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المقصد
القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن ايات غير التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان
هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية وفيه ان لغير هذا الظن
ايضا عرضا عريضا فقد اخرج منه الفقه كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل
القياس ونحن نقول به ايضا ولا ينفعك فيما رمته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى
المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظاهر القران ونظايره بعضه مع الاجماع على ان كل الظنون
الحاصلة من القران واجب العمل غير الظن الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم
صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حرمة بعض الظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر
الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك
في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران بل هو من باب اثبات حجية بعض الظنونات بالاجماع وهو ما حصل
ساير الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بالظن بظاهر القران وهو غير حرمة الظن الحاصل من القران الذي
في ايات تحريم العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل
على غير الظن الحاصل من القران ونحوه وهذا البعض ليس ظاهر هذه الاية حتى نقول انه من الظواهر التي ثبت حجيتها
بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب فطرف الاجماع انما هو على
جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا ثبوت هذا الاجماع نمنع دلالته على اصل
الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد مختلفا
لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول ان خروج الظن الحاصل من
الكتاب من عموم ايات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فما هذا الدليل وقد عرفت ان الدليل
القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص عنه ايات تحريم العمل بالظن في مورده وان
بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر من خبر او غيره فهو
اخر مع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت
نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه وهذه قاعدة قطعية خصصنا بها عمومات
التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى
ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان
ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانه ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل

ولكل فرد من افراده دلالة مستقلة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع
على وجوب العمل بآيات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه
ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الالفاظ الكلية المركبة على معناها فنقول قولنا ان كل واحد من ظواهر
الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص
بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل
بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر لاستحالة اتحاد المخصص و
المخصص لان كل واحد من افراد العام متساو في النسبة مع الآخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان قلت
وقع الاجماع على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية ساير الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى
الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد هو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب
ولم يدع احد الاجماع على حجية آيات التحريم من حيث انها آيات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه
على نهج آخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع
دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الآخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا
وهو ان ما يثبت من وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهو
ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة
آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني
لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع فلا اصل له واما آيات التحريم فلا عموم فيها اصلا بل هي
مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يثبت به المسلمون ونحو ذلك وانها تثبت بكيفيتنا في اتمام المطلوب وهو بطلان
اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكرناه بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول ان شاء الله تعالى ثم ان
تنبيه الخصم بما ذكرناه من الجواب اعرض عما تخاوله اولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك
مسلك آخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع
دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بنفسها ان مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها
فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى القاطع وساير الظنون الحاصلة من ساير الآيات مستفادة من
القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص والى اجماع آخر فنقول
في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى لا تقف
ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرنا الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في
المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم او لا بد
ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل
على ظواهر الآيات مضر وذلك بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز في بعضها الآخر ليس باولى من العكس لوقوع
الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع آخر بل اجماعات اخر وقد عرفت الحال فيه وكذلك في الآيات الناهية
عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فر منه وبالجملة
لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة

لا العلم به

لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التظنيف والتقصير هذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا
يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان دجج الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل قاطع فهو
معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون ما في يد زيد له وكذا زوجيته بمجرد اليد والتصرف وذلك كما يقع في توجيه
العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الا
في توجيهه فنقول فيه دفعا ان كلامه هذا يحتمل معان ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الاية واما انه معلوم
انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما ان ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان
لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم
وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول فكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية الذي
علم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية
على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب لكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه
حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون
ذلك المظنون حكما شرعيا له حين انسداد باب العلم فيجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما
بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونه واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه
الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنيته الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى
الكلية الثابتة من الخارج نعم يصير معنى قوله نعم لا نفقه ما لبيرك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع الخصم
في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون من ايات القرآن كذا ولا نفتقر عنده بان نقول هذا البر مظنون من الكتاب ولكن
هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك
الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا
ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لنا سامحنا الخصم
في تسليم الاجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث
يوجب القطع برأي الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من جهة اتفاقهم وتصريحهم
واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب
الرسول والائمة والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وفي زمان وان كان بعد الف
سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متأخري اصحابنا فان سلم اجماعهم
على ذلك فهو غير معلوم ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله
كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف
انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومفاخراتهم بالايات القرآنية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة
اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاجا
الى التنبيه كتنبيه الصادق عليه السلام على الزاهد الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء لظنه انه ليس بحرام
لانه لم يأت اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا واستدلال ابي
بكر لعمر حيث شك في موت النبي صلى الله عليه وآله بقوله انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة

والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في آيات تحريم العمل بالظن بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم
في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاطع
المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه
الآيات يستدلون في اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد
والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق كصاحب لم وغيره وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا
الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ظنا قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يكون مرادهم بهذا الاستدلال لجواز العمل بالظن
المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية ليس
بظن كما مر فالامر اظهر نعم يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا
الا ظنا قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حجيته العمل به قطعا فالحاصل
ان الآيات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية يجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن
المعلوم عدم حجيته فان نفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الآيات فصار الحاصل ان كل ظن لم يثبت
بطلانه فهو حجة ويبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي
تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل عظيم وقد شرحنا ذلك واوضحناه في
مبحث حجية اخبار الآحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا
وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وانت تواجه ومن قبيل البرهان الذي
براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون
ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وبذلك
الطريقة ونظائره وكلما تم ذلك من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر آيات التحريم
مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلما تم هذه تنادي بانها مخصصة بغير آيات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع
مخصصة يعني ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظواهر آيات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكنا في اول المسئلة
نكتفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مطلقا وان تكلمنا الى ما
اكتفينا به من ان تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والآن نوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر
بتخصيصها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها
حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال بعد التتبع
في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك
البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن آيات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فيها الا لما ذكرناه من دخول ظواهر
الكتاب تحت آيات التحريم فاذا تقابل تلك البراهين قرينة على التجوز في آيات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر ايضا
قرينة على تخصيص آيات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهي مبطلة لآيات التحريم
بعمومها او مخصصة لها بغير انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي
وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وستبين انه
وحاصله اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان

الاستثناء مما يدلّ على مراد الشارع ظنًّا الّا انّ الظنّ الحاصل منها مستثنى من مطلق الظنّ وامّا بمنع انسداد باب العلم
في موارد مثل القياس والتشبيه الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤدّاه فيرجع الى سائر الادلّة ويعمل عليه وان وافق
مؤدّاه مؤدّى القياس وامّا بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم
وعلى المدّعي عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اغربها ما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات
حرمة العمل بالظنّ في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظنّ مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف
ما لا يطاق كما فعله صاحب المعالم ومن قد تبعه في عصرنا من انا انّما كلّفنا بالواقع لا بعلم ولا ظنّ ولمّا كان العلم مطابقا للواقع
قلنا انا مكلّفون بالعلم ولمّا انسدّ بابه لم ينفتح باب الظنّ على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيقتصد بما
يندفع به الحاجة وهو ظنّ المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظنّ الكلّ في الكلّ ولا في البعض ولا ظنّ البعض في الكلّ
وذلك لانّ التناقض بين ادّعاء اصالة حرمة العمل بالظنّ مط والاستدلال بهذا الدليل ممّا لا يخفى على ذي شعور وهذا
الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لمّا صار في دهرنا متحيّر بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر
نقول له تعالى ما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة انّي اتكلّم في هذه المقالة في ظنّ المجتهد ولم اتعدّ الى غيره لتقليل الوقت
ولتسهيل المعونة فاذا سلّم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فما الظنّ الذي يجوز للمجتهد العمل عليه
باب كل الميتة فان كان هو ظنّه من حيث هو ظنّه الّا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم خصوصية ظنّ دون ظنّ
وان كان ظنّ علم حجيّته فنقول لك بيّن لي انّه هل يثبت حجيّته مط يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال
زماننا جميعًا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاوّل فمع انّه ممّا لا يمكن اثباته في اكثر الادلّة فانّ خبر
الواحد لو سلّم الاجماع فيه فلا يثبت الّا في الجملة كما هو واضح وفصّلناه في محلّه وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح
وكذا الاستصحاب وغيره ان سلّمنا كون حجيّة الكتاب اجماعيا كما مرّ الكلام فيه مع انّه لا يثبت منه الّا اقلّ قليل من
الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلّم قطعيّته شيئا من الفقه ايض فنقول انّ ذلك ليس من باب انسداد باب العلم اصلا
على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجيّة علما وان كان الثاني فبيّن لي انّه اي ظنّ لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور
وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما هو انحتم به الكلام وان كان ذلك غير حري من مثلي
بل واتي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلّام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنّا فيه من القدح في الاجماع المدّعى
على حجيّة ظواهر الكتاب فنقول انّ المسلّم منه انّما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما
يحصل الظنّ به لكلّ اهل اللسان او كلّ العلماء وامّا ما يحصل الظنّ فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيّة
ذلك الّا دعوى انّ كلّ من يحصل له الظنّ فهو حجّة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى انّ علماء الامّة اجمعوا
على انّ كلّ من يحصل له الظنّ بشيء فهو حجّة عليه بحيث يحصل له القطع بانّ راي الامام في هذه المسألة انّ من يحصل له
الظنّ من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجّة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصّص فهو حجّة عليه ومن لا يعتبره فلا دونه
خرط القتاد فان قلت انّه حجيّة ظنّ المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا
في اثبات الاجماع على حجيّة الظنّ الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث هو فلا كلام لنا في حجيّته من حيث انّه ظنّ من ظنون
المجتهد وايض ظاهر دعوى الاجماع على حجيّة الظواهر ظاهر في حجيّة ما هو ظاهر من الآية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كلّ مجتهد
فالاجماع انّما يسلّم فيما هو مسلّم ظهوره عند كلّ اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك
انّ مدّعي الاجماع على حجيّة الظواهر فيه من كون العام المخصّص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قوله في



البيد والعدالة والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم آيات التحريم بمعنى ان تلك الآيات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة وبالغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص آخر في أوقات العام ولا نسلم منك الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لابد ان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول ثم والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معنى الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انه حجة على كل احد وهو شيء واحد ولا انها يختلف باختلاف الاشخاص ويختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الاجماع على ان الظن الحاصل من القرآن حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الخز اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذا تحريم التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا بمعنى انه يجوز له العمل بما ادى اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية دلالته فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا ادى ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ آثم او يعذر في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الراجح بنظره فيها او رجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن رجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من آيات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها يفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي في المسائل الاجتهادية يختلف باختلاف الاشخاص فلنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى الاوقات فظهور آيات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم منه منع واضح فيدفع النقض الامري في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثالثا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج الا ترى انك تقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل نقول اني اظن بنجاسته لظني انه كافر ويحتاج الى اثبات حجية هذا الظن وعمله على رأيه بنجاسة المجسمة الى دليل آخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعي عليه الاجماع بالخصوص مع ما يظهر من جل العلماء القول بحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في آخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الآية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة

للمشافهين

للمشافهين ومن بحكمه مقدّم من الكتاب الخبر القطعي وأمّا ان نقول انّ الاجماع منعقد على حجيّة ما حصل للمجتهد من
الظنّ الحاصل من الكتاب امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظنّ الحاصل بعد الاجتهاد مع
مدخليّة الكتاب فيه ولكن لا من حيث انّ الكتاب دخل فيه ومن جملتها ظنّ حرمة العمل بالظنّ وأمّا ان نقول انّ الاجماع منعقد
على حجيّته من جهة انّه ظنّ من ظنون المجتهد وظنّ المجتهد حجّة عليه وعلى مقلّده في امثال زماننا فان كان الاوّل فقد
سلّمنا ذلك ولا ينفعك وأمّا الثاني فهو لا يستلزم عدم حجيّة ظنّ مجتهد يعتمد على ظنّ لم يدخل في اسناده الكتاب
او ما هو مثله من الظنون القطعيّة اذ ادّى ظنّه اليه فلابدّ لك ان تقول بالثالث يعني انّ الاجماع منعقد على جواز اعتماد
المجتهد على ظنّه وجواز اعتماد مقلّده عليه والّا لزم علينا ان نقول مثل الشهيد ره ممّن يقول بحجيّة الشهرة لا يجوز له
العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلّده له وهو باطل بالاجماع فثبت انّ ما ثبت عليه الاجماع هو حجيّة ظنّ المجتهد من حيث
هو ظنّه فظهر انّ الاجماع الّذي ادّعيت على حجيّة الظنّ الحاصل من الكتاب ليس من جهة انّه ظنّ الكتاب بخصوصه بل من جهة انّه
ظنّ المجتهد من حيث انّه ظنّ المجتهد والقول بانّ ظنّ المجتهد من حيث انّه ظنّ المجتهد اجماعي يبطل التمسّك باصالة حرمة العمل
بالظنّ والّا لزم التناقض فان قلت انّا لا نقول بانّ ظنّ مثل الشهيد ره ليس بحجّة عليه ولا على مقلّده ولا نقول بانّه آثم
بل نقول انّه مخطئ معذور هو ومقلّده ولكن نقول الحقّ والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظنّ بسبب البرهان والاجماع
قلت انّ الشهيد ره ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون
القرآن قطعيّ العمل قلت انّ ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم
انسداد باب العلم فلابدّ ان نرجع الى اثباتها ونحن قد ابيّنا ذلك في بحث خبر الواحد وفصّلناه فلا حاجة هنا الى تجديد
الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة انّ ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعيّة حجيّته لا يثبت الّا اقلّ قليل من الاحكام فان
قلت اصل البراءة ايضا قطعيّ قلت نمنع اوّلا قطعيّته لكونه من المسائل الخلافيّة الاجتهاديّة المبنيّة اكثرها
على الادلّة الظنيّة وثانيا انّها لا يثبت الفقه ولا الاحكام التفصيليّة اليقينيّة بثبوتها مفصّلة في الشرع على سبيل
الاجمال كما لا يخفى على المطّلع وكذا الاستصحاب ليس بقطعيّ ولا يفيد القطع فان قلت انّ العمل على اخبار الآحاد قطعيّ
لدلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآيات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع ظنيّتها من السيّد والشيخ متعارضا
مع انّ المسلّم منها انّما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرّز عن
الكذب واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكّي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم
في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكّي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنها ثمّ بعد ذلك الاشكال
في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفيّة الترجيح والمناص مع انّ كثيرا من المرجّحات لا نصّ
عليها مثل علوّ الاسناد وموافقة الاصل ومخالفة العامّة وغير ذلك مع اختلاف المرجّحات المنصوصة بحيث لا مرجع في كثير منها الّا
بالرجوع الى الظنّ الاجتهادي كما سنبيّنه في الخاتمة الى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة والحاصل انّ دعوى الاجماع على
حجيّة اخبار الآحاد ممّا لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعيّة وادّعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجيّة
الظنون المتعلّقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوّره ولا نتصوّر لذلك معنى الّا
انّ ما يضطرّ اليه المجتهد في زمان الحيرة بعينه فهو حجّة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادّعى
الخصوصيّة في ذلك فعهدته عليه والتوجّه الى القدح في جزئيّات موارد هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا في الكلام
في ذلك ممّا لا يناسبه ولكن نذكر بعض الكلام فيه ممّا يكون من باب القانون لما انطوى عن ذكره وهو انّ الاجماع الّذي ادّعي

على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في معارضاتها والقدر
الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشانها والتكلم
عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا قابلية فيها بالذات لكن الاشكال فيها في منافاة بعضها
مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا
فليس ذلك الا اما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا
وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما ذكر رواته العدل الواحد حجة ام لا
حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد
مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على
حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في التفقه لا الانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم
تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في
اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما
بعد صلاحية الكل ثمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فالاية تدل على حجية خبر
العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا قولكم
بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي ظاهرا حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن
سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن
فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بقدر ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول يلزم من هذا
جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان البناء ظاهر في الخبر عن اليقين
والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة فهي غالبا مبنية على الاخبار
عن الرأي والاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فبم تعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بعيد الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على
ان الحجية انما هو لاجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول
الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصالة العموم بما لزم علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق ودلالة
لا ينحصر في الخبر فدلالة الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة
لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في
غير جهة الاستنباط والدلالة لو سلمت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام
كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك ويحصل التخلص من الاشكال في حجية الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول
قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي انبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو
غاية الكثرة في ابواب الفقه فتراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها
خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من باب ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد

انما هو الظن وهذه الآية ايضاً تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالآية في حجية اصل خبر الواحد
اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفرداً وان كان الراوي عدلاً ايضاً وذلك لان
النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا
بالواحد في الرواية ومع ذلك استند الوافي المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلاً على اشتراط
العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان لا تقبل الواحد العادل كلام مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه
منفرداً او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفرداً في غير الشهادة كما لا يخفى و
ارادة قوله منفرداً بالنسبة الى غير الشهادة منضماً الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله
انه من استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي معاً والقول بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة خرج
بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخباراً عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر المنطو
لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التبين للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة
الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال با
انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظراً الى الامر بالتبين فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآية على
حجية الخبر منفرداً ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن يبقى ما
ذكرناه من الايراد اعني ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه
التعليل وهذه الآية ايضاً لنا لا علينا نظام الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضاً بعد فرض تسليم كونه اجماعياً
يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها
بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مط وقيل بالاحتياج الى الاثنين مط وقيل
بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد
ان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية
بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول ظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبراً فان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما
عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالباً مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو لاجل
او لآية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول
الطبيب واهل الخبرة غاية الامر ايضاً فيها بكونها انباء يخبر بالغرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر
لظنه وبحسب معتقده وهذه لا يجدي في حجيتها من حيث انها انباء فان المناط في الحجية ههنا ايضاً هو الظن وهذا
اخبار عما هو حجة وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجباً للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء
بالواحد او الاثنين فيهما متفرعاً على كونهما خبراً او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهراً فيكفي العدل
الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافراً واما انه ليس بشهادة فلا بنائهما غالباً على العلم ولعل اعتبار التعدد فيها
فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد
تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية
الظن لا لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه

على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين امّا على الظنون الدالّة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في معارضاتها والعمل
الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم
عليها دلالة وجهة وسندا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غاية فيها بالذات لكن الاشكال في معرفة بعضها
مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها وامّا الكلام في انّ هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا
فليس في ذلك كلام متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصحيح المعتبر حجة ام لا والموثق حجة ام لا
وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما ذكره رواته العدل الواحد حجة ام لا
حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد
مكابرة فان قلت انّ الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على
حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم
تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في
اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما انّ الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما هو
بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فالاية تدل على حجية خبر
العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا فلكم
بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن
سلمنا كفاية الظن بتقريب انّ العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دلّ الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن
فلم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بعده او ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول يلزم من هذا
جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت انّ النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين
والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة التي هي غالبا مبنية على الاخبار
عن الرأي والاجتهاد فان جعلت النبأ اعمّ ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
والمتيقنات فبم نعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بديه الكلام مع انا نقول انّ تلك الاية تدل على
انّ الحجية انما هو من اجل حصول الظن فانّ الاعتماد على العلة يقتضي انّ الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول
الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فانّ اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد لا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك
لا ينحصر في الخبر فدلّ الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة
لما ذهبنا اليه فانّ ذلك يخرّب مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في
غير جهة الاستنباط والدلالة لو ثبت انّ المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام
كثيرة وفوائد كلية كلها مبنية على تلك ح ويحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وفي
قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات اللحم وشد العظم وقول المقوّم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في
غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها
خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جهة انّ ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد

انما هو الظن

انما هو الظن وهذه الآية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالآية في حجية اصل خبر الواحد
اشكالا عظيما من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان
النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا
بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلا على اشتراط
العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان قبول الواحد العادل كلام مطلق في الجملة ولكن لم يعلم انه
منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يجوز
ارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة منضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله
انه هو استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة خرج
بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر المنطوق
لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة
الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال بها على
انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآية على
حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن يبقى ما
ذكرناه من الايراد وهو ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه
التعليل وهذه الآية ايضا لنا لا علينا نظام الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا
يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها
بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل
بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد
وان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية
بمجرد تعديل عدل واحد لرواتها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر
عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو لاجل
الآية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول
الطبيب واهل الخبرة غاية الامر ايضا انها يكون انباء فجعلوا بالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر
لظنه وبحسب معتقده وهذه لا يجدي في حجيتها من حيث انها انباء فان المناط في الحجية ههنا ايضا هو الظن وهذا
اخبار عما يوجد وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء
بالواحد او الاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما غاية الامر يكفي العدل
الواحد لاجل حصول الوثوق وان كان يكفي فرادا اما انه ليس بشهادة فلابتنائها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها
فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد
تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية
الظن لا لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه

يقول بأنها رواية لا إثبات بقول بخصوص حجية خبر الواحد بشرط تعدد المخبر فيما لو كان الإخبار في تزكية الشاهد فيقيد
الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونها إنشاء وخبرا جنبيا نوس مجاوراته فإنا لم نسمع من أحد اشتراط
الروايتين في شيء واحد وإنما سمعنا اعتبار الشاهدين فالحاصل من جميع ما ذكرنا أن الاعتبار في التزكية إنما هو بالظن
الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة إذ قد عرفت خروجه من لفظ النبأ في الأغلب نعم يمكن استنباط
حكمه من العلة المستفادة من آية النبأ وقد بيّنا أنه ثبت مقصودنا بقولنا لا إطلاقنا ثم استمع لما نتلي عليك مما
وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق الظن للمجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح
الظاهر على الأصل وترجيح أحد الأصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظن من حيث هو ظن في كلماتهم في الجملة
إجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في
خاتمة باب التعارض إذا تعارض الأصل والظاهر فإن كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والإخبار فهو
مقدم على الأصل بغير إشكال وإن لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف أو العادة الغالبة أو القرائن أو غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالأصل ولا يلتفت إلى الظاهر وهو الأغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت إلى الأصل وتارة
يخرج في المسألة خلاف فههنا أقسام الأول ما ترك العمل بالأصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله
وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع إلى أن قال القسم الثاني ما
عمل فيه بالأصل ولم يلتفت إلى القرائن الظاهرة المخالفة للظاهر وله صور كثيرة منها إذا تيقن الطهارة أو النجاسة في
ماء أو ثوب أو أرض أو بدن وشك في زوالها فإنه يبني على الأصل وإن دل الظاهر على خلافه إلى أن قال القسم الثالث
ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت إلى الأصل وله صور منها إذا شك بعد الفراغ من الطهارة أو الصلوة أو غيرهما من العبادات
في فعل من أفعالها بحيث يترتب عليه حكم فإنه لا يلتفت إلى الشك وإن كان الأصل عدم الإتيان به وعدم براءة
الذمة من التكليف به لكن الظاهر من أفعال المكلفين بالعبادات أن تقع على الوجه المأمور به فرجح هذا الظاهر على الأصل
المرجوح وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الأصل أو بالعكس
وهو أمور منها غسالة الحمام إلى آخر ما ذكره أقول لا ريب أن الأصل من الأدلة الشرعية ومعارضة الظاهر معه لا
يمكن إلا مع كونه دليلا أيضا ثم إن الظهور إذا كان من دليل آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية و
الشاهد وغيرهما فتقديمه على الأصل إنما هو من جهة الدليل الخارجي من إجماع أو غيره وإلا فالظهور إن كان مما
يمكن إثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا وإن كان لا يمكن إثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الأصل في بعض
المواضع فإن قلت تقديمه على الأصل في كل ما قدم عليه إنما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت نعم فأي فائدة
في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حجية ما هو الظاهر المطابق له فيرجح على الأصل
والدليلين المتخالفين المتوافق أحدهما للأصل والآخر للظاهر فيرجح الأقوى منهما بسبب الاعتضاد والرجحان
على الآخر وأنت كما ترى كتب الفقهية والأصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الأصل ونفس الظاهر
ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الأصل بل الظاهر من كلام العلماء أن الشارع جعل
ذلك مناطا للحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على الأصل بحيث يظهر من كلامهم أن الظاهر أيضا أصل شرعي
من الأصول وذلك كما في نفي العسر ونفي الحرج فقد ترجم بعضهم لنفي الضرر والحرج بابا في الأصول ثم يذكر أن
من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك وإلا فحكم الشرع بوجوب القصر

او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك لا يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من
دون نظر الى ورود نص الخصوص فيما يوافقه وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا
نظير الباب بين المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع تقديم الاصل
كما في الطهارات و النجاسات كقولهم ثم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى يستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمالات البعيدة
بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب
عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا فعله بان بقي لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك في تقديم
الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد التحول في جزء آخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من محل
الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبت اجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة
الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم
البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة
الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة
القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص و
النسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الآيات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات
فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف
الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما بعض
احد الطرفين من جانب دليل ظاهر بنص او نحوها يرجح على الآخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في
الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر او اصل فيعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه فيعمل على مقتضاه من التخيير
او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع
وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرايقهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي
في صورة الدعوى من تقديم الظاهر فانما يريدون ان الظاهر يقتضي كونه من جانب الفقيه متعينا فهذا التحقيق حقيقة لفظ
المدعي الوارد في الاخبار وقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل يريدون به ان يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله على
فقد البينة وكذلك كما يقدمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بتقصيره مع حضور المشتري
حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البائع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك
كما ترى خلافهم في مسئلة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في
مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون
احدهما مدعيا والآخر منكرا وكذلك في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية
الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارث صغيرا واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول
القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفات احدها انه من
يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الآخر فيكون الراجح هو قول الآخر والرجحان اما من جهة مطابقته
للاصل او الظاهر فاذا توارد فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الآخر فيبتني على تقديم الاصل او الظاهر
فالكلام في تقديم احدهما على الآخر اصل من الاصول ومن فروعه المدعي والمنكر تقديم المنكر لاجل ان قوله موافق

الضرر نه م

للظاهر مثلا لا ان الظ مقدم بل لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض
ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من لو ترك لترك والثاني من يدعي خلاف الظ والثالث من يدعي خلاف
الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال فيه حقيقة اثنان كما يظهر من بعض الفقهاء وصرح باثنينية
القول به فخر المحققين في الايضاح فان قلت فاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظ في الموضوع لا في
نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظ فان المراد في
العمل بالظ في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان الظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة
النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة
مفيدة للظن لكونه جلد الكيمخت الذي لا يبتدا وله الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذلك الظن بكون الشهر السابق
على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهرين تاما وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنة وكون رمضان ناقصا لذلك يوجب
الظن بكون اليوم الاخير من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظ وهكذا
العمل على الظ فيما لو شك في جزء الصلوة بعد خروج المحل جزء ثم خرج فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن
محل الا بعد اداءه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهذا الكلام
فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون والافاقة او الصغر والكبر
او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا ح او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع
فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظ ان المرأة لا تخلو من مهر بل ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت
المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظ فكلها من باب
اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من
راس بالظن فلا يجوز ان يقول الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني الثابت حكمه في الواقع قد
ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السببية من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه دليل على جواز العمل بالظن
في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي قرع سمعك في ذلك انما هو في تعيين الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه
الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة لاصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاناء
والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو
من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل الخ
واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص
من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك
فان ذلك ليس بخصوصيته كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظ على الاصل انما هو في الحكم
الشرعي بمجرد ظن بحصول سببه وهو نظير الحكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما
نسلم ان العمل على الظ مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس فان الظ معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان
خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء استندوا
هذا الاساس بعد غيبة الامام او انقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وان
اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا قلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا

جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا الان بذلك نندفع دعوى اجماعك على ان حجية ظواهر الكتاب و
نحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن
اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وان لك باثباته مع ملاحظة ما ذكر واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك
نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على التنقيح الذي بيناه عليه فنقول وان فتحنا لهذا التعرض لك
بابا ولكن اغلق ذلك عليك اغلاقا آخر فان كلامه ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن
المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضة الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في
بعض المواضع والاخر العكس وعكسوا في موضع آخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هناك اشكال آخر
وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد يحصل
الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد آخر فضلا
عن ملاحظة متعارضاتها ويؤيد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح في الزمان واهله ثم

ولشيدة د

اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل
فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين الا باليقين النفس الامري او
الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظن يقيني العمل والا
لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف
للحكم الاول ثم يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظاهر هو مخالف للقاعدة
ومخصص لها فيصير المعنى يجوز نقض اليقين السابق باي من المعنيين باليقين اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين
بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري
مثل رؤيته وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن
بحصول السبب وملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري
والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل بعمومه لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض صور الظاهر الذي ثبت العمل
عليه بدليل خارجي فعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مطلقا والظاهر
مطلقا فما وجه الفرق في التفصيل الا ان ما جعلناه تابعا للادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والحق ان
تنبيهات الشارع في الاخبار بعيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام و
اخبار مسئلة تداعي الزوجين وساير سير الشارع من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب
الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر ولاحظهم لا ينحصرون بالظن الحاصل
من الغلبة واذا تحققت ما ذكرناه يمكنك ان تنظر الكلام الى حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع
فيثبت بها نفس الحكم الشرعي وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة
كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب
الظن بالمسبب فالجواز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها
ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب
العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور

الترجيح بينها اذا اختلفت لزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن
حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة بوضوح بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار
بالاخبار العلاجية وانه لا مناص من باب الترجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في
نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر في نفس الامر
بل قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر موهوما فلو عملنا عليه حينئذ لما عملنا اصلا بالظن النفس الامري في
نفس الامر هذا خلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حجية العمل بالظن فيصح ان نقول انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال
الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن فيصح ان نقول انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز بها
بسبب الخبر وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبأ لا تدل الا
على ان حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت
مراتب الظنون وينادي بذلك سائر الكلمات في الاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكر ما
في اواخر الكتاب ان كلها يدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد
والاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر وروايته فعلى مدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة
وانى له باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على الترجيح المذكور في تعارض البينات فانها ايضا مبنية على تحصيل الاقرب الى
نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون
البينة تعبدية بالدليل ومحدوديته عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وبعد تسليم الحق ان تعارضهما
حجيتهما لا اختصاص الحجية بهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما في قاعدة اليقين
ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى
نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة من
قريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما صدقا لا من حيث المدلول بالنسبة
الى نفس الامر اذا لم يكن هناك ظن ثالث منع من تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى
المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخرى اما
من جهة الاقرب للنفس الامري كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم اليد
او كافادة كون التاسيس اولى من التاكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك
ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فيقتصر في المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار من تقديم
ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى
ما يقتضيه ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسائل الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية
على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات
منصوص فيها الحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات حق فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهم لا يقولون بهذا التفصيل
ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبر لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه
كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يدل عليه وكذلك الكلام في التعليل والتقارير فان قلت ان ما دل على حرمة العمل
بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة ايضا كالحصر والتحديد في البينة قلت

لادلالة

لا دلالة في ذلك على ذلك انه هو انما يتم لو سلمنا كون العلة القياس منها لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر
جائز لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نسلم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد
في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه عليهم السلام في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب
بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العلي الحكيم وقد روى في الكافي في القوي عن عثمن بن عيسى
قال سئلت ابا الحسن موسى عليه السلام عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة
جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة ظنا للقياس الا
ترى انهم عليهم السلام ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم
ونفسه فقاس ادم بالطين ففي رواية الحسن بن صباح عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابليس قاس نفسه بادم قال خلقتني
من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناها
رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا عليهم السلام في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاصل
مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع
انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف
وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم ويؤدى بخمسة الف درهم وهي مذكورة في العلل وغيرها ونظيرها بطلانه من ملاحظة
الشرايع فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه
شيئا بعينه كما الاوهام البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادو لا يغني به لما نظم بطلانه وفساد مبناه
من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التأمل وملاحظة
ما ذكروا وان كان يفيد الظن في بادي النظر وعند الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادة
الظن بان الشارع حكم بكذا الا انه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم عليهم السلام عن القياس هو المنع
عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القائسين كانوا
يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او بالتنبيه و
توضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر
سيئا فحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا كان شيء في نفس الامر نافعا فحكمه في نفس الامر لزوم اتيانه
لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القائسون اذا رأوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيتحيرون في تحصيل
العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل لا
العلة وذلك لا لان الشارع حكم في ذلك بحكم كذا لاجل هذه العلة وقوله تبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في
معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام
ان فقال ربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا
عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي عليه السلام
قلت الحديث ويؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه عليه السلام وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة
على رسول الله صلى الله عليه وآله اربعمائة حديث او اكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله للفرس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة
لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله صلى الله عليه وآله البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار

ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان يحلف انه لا يفرق بين نسائه اذا اراد سفرا او اقرع اصحابه وقال ابو حنيفة
القرعة قمار واما الثاني فيعني ان تجويزهم للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن برايهم ثم فقد
كذبهم وتحقيق المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلام
وكلام رسول الله والائمة والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله والائمة هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان
تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم به فتكليفه الظن به لما مر بيانه ثم ان منها
ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع
والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبر وفقها
في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعارضين على الاخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع في
الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله ثم في الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت المعلوم للموضوع
المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة
الثانية لا ينحصر في ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال
بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل
ان هناك امورا ينبغي لاجلها وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابته بنفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمها او
المظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن التي قد يحصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل
بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ من الظن بخلاف قاعدة
اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم
وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم والمسببات وان لم يحصل الظن به في نفس الامر ثم نقول
النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في
الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه
جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتفقهه ولا اختصاص له بامثال زماننا وان
كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي
جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه
لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم
يفد الظن تعبدا جعلا له من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بهما الظن ولكنا
مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار
والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا او كشفا
راجحا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بان مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر متعارض لها
وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا
اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بينا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام من
خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلابد

اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه يجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا

واما من القول بان اخبارنا لا يفيد الا الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس من اخبارنا بل حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحانا مقتضى التهمة في نظره فلم يتوقف شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم ولكن حيث انهما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يتوقف امكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت في مثل الالات التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها

ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بل يدعون ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد منا تتبع كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهم غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة تنادي بفسادها وسنذكرها مفصلا في شرائط الاجتهاد انه لا يفيد طائلا مع ظنية دلالتها واختلالها واختلافها وتعارضها وعدم المناص عن ذلك الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينهما بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والايات والاخبار مثل اية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق عليه السلام لابان بن تغلب افت وعليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة عليهم السلام من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي الفج ومن اين ينفع زجر العالم له الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى مما ذكروه وقد مر بعض كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم وردها والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب مما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الجود والصواب

قانون اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد في المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام وتعيينه لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير حضرة الامام عليه السلام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل والنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله وتعيينه ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام ثم اما بالعقل او بالنقل فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام ثم اما بالعقل او بالنقل بعد عدم حضور الامام سواء كان في حال

حضوره وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع
نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل التفصيل وان التكليف لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلم هذه الاحكام
على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكثرة
ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم ع في الاحكام مع بداهة شركتنا
مع الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع
باجمعهم داخل فيه وكذلك الظان بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في
ظهور الامام ع او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها
على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص
ما علمه واما جواز من الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي
عن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم اخر غير بالغ رتبة الاجتهاد وليس له من العلم حظ الا التقليد
لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال فههنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي
او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي
العمل بظنه ام لا فنحن الآن نفصل التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتى على الغافل
والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى
غيره فان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو
خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ كما ان غير الغافل اذا تفطن لوجوب القول بالخليفة بعد الرسول ع
وتفطن للاختلاف وللزوم معرفة حال الامام وانه لا بد ان يكون متصفا بوصف مما يزعمه اعداؤه وقصر في الاجتهاد في تعيينه
واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذلك ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتامل في ان ما يعلم ثبوته
اجمالا بالضرورة من الدين ع ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما
الغافل عن لزوم التامل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال
سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذلك من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولا يختلج بباله احتمال سواه
كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل نسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف
الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع وتعلق الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء
وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين
ما ذكر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا
اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد
القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم تحقق قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا فحول مشهور علمائنا
من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا يبعد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق
ومرادهم عن قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل
حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا
يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد بشرايطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ

لكن يمكن

لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب
حسن ظنه بوالديه او بمعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلّموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في
الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناظرا عن مجتهد ولا مقلدا له فهل نقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج ببالِه
احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذب بترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان
قلت لا يوجد هذا الفرض قلت لا كلام لنا على هذا الوضوح ومع تسليم الكبرى فلا يضر المنع في الصغرى لانها
وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة وغاية الفرق التحري والبداهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب
معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى غاية الفرق من هو افهم من هؤلاء اباهم يرتفع ظنه السابق ويميل
الى ما قاله هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال
ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمئن به الى ان يعثر على
الغير في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل
الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه
ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة و
تحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد
الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون ولا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين
وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها
او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول
الظن القوي بكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل
على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد
باب العلم العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان
كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء ايضا شطط
من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي كان ضعيفا
لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل برأيه لانه اخباري وتقول ان العلامة على الاطلاق الحسن بن
يوسف بن المطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا
وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فان المجمع عليه حتى نتكل عليه فينفي المجتهد بالاصطلاح المتأخر والاخباري في
المتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد
في الكل وهو في غيره متأمل فذلك لا يوجب تعين العمل على الاول وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعين الوجوب لانه
ثبت اشتغال الذمة به وهو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا الا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع
عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتأمل ثم نتنزل فنقول الى ان يصل الى الطفل
في اول البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يعمل بظن المتجزي بحاله مع مخالفته المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان من
الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمينان اليه
فذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واجد لتميز ما لا بد له الثني بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكر

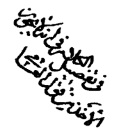
من هنا الى علم

فان العالم الاخباري

او لابد من تحصيل الظن ح

هو ح

عدم معرفة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم
ودليل على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على
حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا على احكام الشرع وهكذا
دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه ح هو ادلة الفقه و
دليله على الحجية هو كبرياته الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد
باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما
تقدمه بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف
على جواز اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا
وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط
بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا ننتزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون
كل واحد من المكلفين اخذا تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم
والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل
واحد منها بكبرياته الكلية الماخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول
مجتهده بكبرياته الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان
وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد
بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لايق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه
ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل فكما ان
استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العامي المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن فوقه من العوام
اذا شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول
تزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يسمى ظنا كما ان المجتهد بعدما استفرغ وسعه واستقر ظنه
على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في
الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت يتزلزل ولا يجوز له العمل ح حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما
تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما
مقلد له ومن لم يكن من احد الصنفين فعباداته باطلة وان وافق الواقع ويؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي
غير معذور وقد ذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عبادته
اذا وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم اليها منسد ولا دليل على العمل بالظن الا ظن
المجتهد لاقتضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه
ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو
دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقلد من وجوب المعرفة الذي اوجب معرفة ان ما يفعله
ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان ولا يحتمل الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف
بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي في من بلغ فطنته الى لزوم





الرجوع الى المجتهد لحصول الظن بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان تحقق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان كان
تكليفه بازيد من ذلك تكليفا بما لا يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك
فاصلا في مرتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه
على الفرض الذي فرضنا في تعيين نائبه وامره للرجوع اليه مثل هذا الطفل في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة
على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار
الحاكية ان اصحاب الائمة عليهم السلام اذا كانوا يسئلونهم عليهم السلام عمن نأخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن
مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم عليهم السلام نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى
العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين
الغافلين والجاهلين واما الغير المتفطنين لازيد مما بلغهم بديهة العقل بمتابعة الناس او ابويهم وامهم فغافلين عن هذه الخطابات
اولا لكلام واما العارفون بذلك المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات او احتمالها فيحصل
لهم التزلزل في معتقدهم فحق نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان اطاعتهم باطلة
غير مقبولة احتج الآخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرائطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى
العدالة والكاشف عنها والتثبت فيها للاطفال في اول البلوغ بل وللنسوان بل ولكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا
بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل وعسر
الحرج بل تكليف ما لا يطاق وكلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا صلوته لنفس الامر
لا دليل عليه انهم هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لم يشترطوا في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر
ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي
اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل
لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المبهم
ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من
المجتهد غير داخل في حقيقتها فمتى وجدت في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في صحة
العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او بتقليد من لا
يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد قيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة العبادة
من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك
الفعل هو ما امر به الآمر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب هذا هو الفارق بين الواجبات التوصلية كما
بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم
تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض ان مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده
فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال
بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ان ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان
ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول الظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في
المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قولهم عليهم السلام لا عمل الا بالنية وانما

الاعمال بالنيات وغيرها وان عينوه بشرط ان لا يتفطن المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار
الموافقة مما لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة تكليف بالايطاق فذلك ليس تكليفا لزكيف يطلب منه مع انه لا
معنى لتحصيل الموافقة بنفس الامر ولا يظن ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله وما وافق راى المجتهد
الذي في ذلك البلد او لاحد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة اي
فايدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يقال الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راى المجتهد الذي يفعل له بعد العرض
فحكم بانه فات منه الصلوة اولم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفا فيه
ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على الناسي والناسي انما خرج بدليل هو النص وما يوجه الفرق بان مقتضى
العقل بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان تكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول
القرب الذي هو المطلوب من المامور به مع ان المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان ففيه
مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز انتقاصها عما ركبها عليه اطباء الاديان ويرتفع خاصيتها بذلك يجوز ان لا يكون كذلك لا
خلو ما عرفت ضد التقرب لا الامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف
والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك ما تقول في مؤدي ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد
في نفس الامر او مختلف بحسب تكلها بمقتضى تعدد الاراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد
ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد
ولم يجوزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد براية وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت
انه موجود في الغير المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان تبنية الفريقين قد يكون بمنزلة كل من الذي علم وجوب التحصيل
واكتفى بظنية المعلوم بل وهمه واتفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب والعقاب
والمدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت
ان يصلي في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب ولم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر
وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج
الواجب المطلق المطلوب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في وجدة احد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى
ارتفاع جل التكاليف هذه مفسدة واضحة لا يتبرع لاحد الاجتزاء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم
خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب
من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه مدخل من التعمل والتسوية وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في
استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام
المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة لشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع والظن مع التقصير فيه واما
الغافل فلا بد ان يختار منه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب
مراعات الوقت جاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع
العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي صلى في الوقت معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها
وليس التحصيل والمعرفة من شرايطها بل هو واجب على حدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة
لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرايط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة

وعدم الموافقة الى الله

للواقع وقد يدفع لزوم كون الامر لا نفاقى موردا للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشئ عن
العلم ولم نقل بان الذى فعل فى الوقت مستحق للمدح بفعله فى الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعات الوقت
من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شئ غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح حتى يلزم ان يكون
كل من لم يستحق الذم مستحقا للمدح عليه كما فى تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلى فيه اقل ثوابا
من العالم الذى راعى الوقت وصلى فيه لان الثانى تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه
ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شئ ازيد من
وقوع فعله فى الوقت اتفاقا وهو الباقى متساويان فدرء العذاب عن احدهما دون الاخر خروج من العدل وكذا
حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان تخلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير
معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة فى الوقت
وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم عليهم السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم وقولهم عليهم السلام من عمل بما علم كفى ما لم يعلم وقوله عليه السلام وضع عن امتى تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون
ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا او تفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا
عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح ومسلم لا غبار فيه واما فيما علم اجمالا او وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال
بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم فى الجملة وان لم يكن تفصيلا والذى
نرى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط
بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها فى يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالى لهم باختلاف
الادلة وتعارضها واشتغال الذمة لشئ غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالى والتفطن بوجوب
تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل بما يحتمل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل فى
الامر ويدل على ما ذكرنا ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ فى الصحيح عن ابى عبيدة عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته
عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها فى المصر التى هى فيه تصل اليه ويصل
اليها فان عليها ما على الزانى المحصن الرجم الى ان قال فقلت فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هى فى دار الهجرة
قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهى تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة
اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذى فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا فى الكافى وايضا فى
الحسن لابرهيم بن هاشم عن ابى ايوب عن يزيد الكناسى قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت فى عدتها قال ان كانت
تزوجت فى عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كان تزوجت فى عدة ليس لزوجها عليها الرجعة
فان عليها حد الزانى الى ان قال قلت ارأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء
المسلمين الا وهى تعلم ان عليها عدة فى طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان
عليها عدة ولا تدرى كم هى فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا فى الكافى فى الصحيح
وما رواه المشايخ الثلثة فى كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق عليه السلام ان رجلا جاء اليه فقال له ان لى جيرانا لهم جوار
يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا منى لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو
اتيته برجلى انما هو سماع اسمعه باذنى فقال الصادق عليه السلام انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل

اولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل كأني لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لاجرم اني قد تركتها واني
استغفر الله فقال له الصادق (ع) قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت
على ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار
مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالته اليه ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه
والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار
تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وما ذكره متعقب والمراد بالخبرين الاخيرين بالدلالة الى العمل على حسب فهم
المكلف وكذا اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل
والجاهل واشباههما والمخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها الا ان الظني لا يعارض
القطعي واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله (ص) كذلك
يتمرغ الحمار الا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار بهذا احمد وكان مع انه
لم يأخذه من الشارع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تأويلها لمخالفتها الدليل
القطعي فيمن يتمكن من التحصيل ويتفطن بوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتسليم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى
تقصيره في عدم السؤال حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا
من العلم بالتفصيل والاجمال فالرواية دليل على جواز ما نطرح ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما في معناه
شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتسليم والتوبيخ على الجاهل الغافل واما الحكاية الاخرى
فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات
ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي او ان ظنهم اداهم الى هذا الاختيار باعتقادهم انه
حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصار ذلك موجبا لمدحهم بهذا الفعل المطابق للمصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب
ايضا عما استدل به بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطاء قال قلت لابي جعفر (ع) رجلان من اهل الكوفة اخذا
فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين (ع) فبرء واحد منهما وابى الآخر فخلى سبيل الذي برء وقتل الآخر فقال اما الذي برء فرجل
فقيه في دينه واما الذي لم يبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يبرء كان جاهلا بوجوب التقية ووجه دخوله
الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه وتحقيق المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع
عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو اهل للتقليد في الاحكام الشرعية معاقبا آثما مطلقا شطط من الكلام
ومدعي ذلك اما لا بد له من القول بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في
فساده بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض
ثبوتها فلا يجب علينا مع ان هذه الدعوى اشبه بالمكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول
والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا
ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرائع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد
في ابواب الفقهاء والمسألة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من
واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها على سبيل ظنهم ببعضه من دون اخذه من العالم لاجل عدم تفطنهم
وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا لرأي مجتهده ايضا فكيف يدعي عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون

بكفر منكر

بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات و
الامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيدة جدا اذا انضم اليه مضافا الى
ان عموم البلوى تنبيه اخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفت
عليها التربص بعد الطلاق برهة زمان مجهول لها مقداره حتى تحل لزوج اخر فكيف يجوز لها التزوج باعتقادها انها عرفت
مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم
العدة فلا ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوائل البلوغ وكثيرا من
كثير من النسوان والعوام في غالب احكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل فقد
عرفت ان الغفلة يحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي ومن وافقه لا بد ان يكون
فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطن لوجوب التفصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى
وحصّلها بالتقليد او بظنه ولذلك شرط فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق واتضح كما قالوه ثم ان قلت ان ما
ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب
الغافلين من الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته عين
شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتاسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والاداب والاعمال لها اثار
وثمرات وخواص بها يستكمل نفس الانسان ويحصل له بسببها القرب الى الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك
بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في زمان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل
العالم وخصوصا المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضى تبليغ ذلك وتتميمه متدرجا ومن لم يكمل عليه
الحجة ولم يتضح له الحجة منهم في زمانهم ثم فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه الفحص عنه
بمقدار يصل منه الى جوهره ويكتفي بمقدار يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي ص او من يقوم مقامه
على غفلة خصوص شخص عما جاء به الخلق للارشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وارشاده فكذلك الامرون بالمعروف و
الناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون تلك
الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان
مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثرية لتحصيل الكمال وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن
عليه مؤاخذة لكن لا يترتب عليه الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر و
ثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من ياتي بالعمل على حدوده ومن لا ياتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في
عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف بل انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن
لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت
الاجر لذلك لا يوجب ظلما ولا اقل بد ان لا يتفاوت حال المعصوم مع حال المؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته يجب طاقته
وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل اخر ومنتهى الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القضاء والقدر وهو منهي عنه وربما
يتعلق بالمسألة مباحث فيه في المقصوم منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو
مسألة فقهية رابعة للكلام في مسألة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه في مسألة ان الامر يقتضي الاجزاء
ومسألة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل

على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يجعل قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو ان يقال
ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر (ع) ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وفي الفرق
بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحائض والناسي والنائم بحيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد
الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوات وكذا فاقد
الطهورين على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف فهو مكلف
واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى
من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود
الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف يترتب على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضا
وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لانه لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الامتثال
والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهيئة السفر وحمل الماء في العطش وأخذ السلاح مع
احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك يصح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في
نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير
والمجنون وكذا المتبادر في العرف للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف
الفقير الذي لا شيء له فنرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر رايه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك ثم
كل بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان
مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ظنهما
في الوقت بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا
العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مامورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل
فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات و
المحرمات والمباحات ونحوها وماهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية
كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب
بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية
ايضا لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتامل في مواضع المسئلة والتميز والله الموفق
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم
القضاء واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه
واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على
استخراج بعض من الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل له بتتبعه ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق
الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث
والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان ايات الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي عثر عليها ولا معارض لها وكذلك علم
مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما بما يعلم الاصول وطريقة

وعدمه

الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتصار والاستكمال
او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له
ملكة هذا البعض دون الآخر وكما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر
دون الرسائل والخطابات بالعكس والغالب الوقوع في الصغر هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة في الفضل و
والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوايل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض
المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل
هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه
بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة
الجميع تشبه المكابرة فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا
على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل
لغيرها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل
ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب
ظنه وعدم تعلق غيرها بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جايز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال لكونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء
ويدفع بان العلة هي الضرورة والاحتياج لانسداد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق لان
الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال انه يظهر بعد
التامل فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على
العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه
لذلك فكذا هذا فان الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل
بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من ادلة حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان
الضرورة يتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به
اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له عرض
عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام فمنهم
من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه
الطرايق يخطي الاخر واختيار احد هذه الطرايق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني
واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد المطلق ايضا تحت
الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم رجوع احد
المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل
مما فهمه المجتهد المطلق او بيانه مع هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي لا بد للمتجزي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار
الظن لا بملاحظة الا بالنسبة اليه نفسه فاذا حصل الظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له
بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يكون احدهما اضعف عنده والاخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد

المطلق ع

بجعلي ذا

في الكل المخالفة له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسألة ليست هي
موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء
نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض
كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاطلاع
على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا يتمشى بين المطلقين المتفاوتين
في العلم تكليف المتجزي في المطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام كذلك التقليد ايضا حرام
فاذا تثبت جواز عمل المتجزي بظنه فكيف تجوز له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلت ان الاجماع وقع على جواز
تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت محله في المجتهد المطلق والاشكال فيه
سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية
الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف
لا دليل عليه ولو اذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين
انه ترك للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة العمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير
ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بان حاصله ان العلم بشيء من القضايا بالادلة
مما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا
لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه قوله ويمكن دفع ذلك
بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال
فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته
عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن
الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى
بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع
ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض
يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام
العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد تم الكلام فيه و
هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواة الاخبار و
تجويزهم ثم رجوع الناس الى اصحابهم وحضهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث
واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم
الحاصلة من تلك الطرايق ودعواهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من القول
فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول
بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة والموجودين في زمان الغيبة اعتناء لتسبيها والاضطرار في هذا الزمان الى العمل
بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها

ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها وجوابه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل هو انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل لهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي وغيره وجوابه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يحصل له القطع بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الكلامية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتم هذا لو اطلق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزء من مجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض ان علم الاصول علما مستقلا ويثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوف على صحة الاجتهاد في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبتت بالضرورة فتأمل ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليل الظني تعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل فيتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزي وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وانت تعرف بتبدلنا العلم بالظن وبان ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزي بمعنى يجوز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا يتم التوقف كما هو واضح وكذلك ان اراد التجزي في

كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من حجية الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة
اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا يتم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه
وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس وبنظم تمام ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الثاني حرمة العمل بالظن
خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما
نحن فيه لما مر انا لو سلمنا الكلية فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يبقى
فاية الامر انحصار الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم انه يشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد
المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا ع حتى يعرف من اجماع اصحابهم ع عليه موافقته لرأيهم
كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة
وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشئ عن الدليل عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن
لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم
من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل من جهة افهامهم الناشئة عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق او لم يكن
ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي
من حيث انه ظن بلا خصوص ظن المجتهد من حيث هو ولكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه
مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان ارجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح ويمكن ايضا اجماع العقلاء
هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الآتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته
بوجهين الاول انا نعلم من تتبع سير الصحابة والتابعين رجوع بعضهم الى البعض وتقرير ائمتهم ع ذلك وتجويزهم الرجوع الى العالم
وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع
عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذلك معرفة الاعدل
والافقه الذي لا ينفك عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل
والمبين والمنطوق والمفهوم وامثالها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم ع
بما يفعلون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة يثبت حجية ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان
الكلام هنا في مقام تحقيق الاجتهاد واطلاقه لا طريقة الاصولي والاخباري وغيرهما وح نقول اتفاق العلماء في كل
عصر ومصر من زماننا هذا فما الى زمان ائمتهم ع بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز العمل المستنبط المطلق القادر
على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان
حقيقة حسنة من جانب ائمتهم ع فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه في بحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان
المسئلة مما بدا وله اصحاب الائمة ع ويسئلونه عن ائمتهم ع واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة
الدين بنفس ما ذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما
ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق
ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاعتراض
عن تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعمل على الدليل فليس بشيء لانه ح ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد ح الى الاستدلال
نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقصود ما ذكره كون جواز

التجزي ايضا بعضها مطلقا وهو كان زي انه زجيح على تقليده لمثله ان سلم فلا تم زجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك
يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري ويرد عليه امّا اولاً فلانا نمنع امكان ارادة الاضطرار بعد الاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما
سبق **قانون** التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المرأة فتقلدت
هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير
حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليداً له وكذا الاجماع
وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع
بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح
اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان
ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان ما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد
هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيد بما له ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني
الاخذ من غير دليل فوجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس به بل هو ما اطلق
عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان بعد
جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من
الاخذ بقول الغير مخرج عن التقليد عن الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل
بقول الغير من غير دليل فلا يجوز فغير انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة من عنده وانه
مكلف به فيكون هو مثل تقليده للمجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم
للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الآخذ احدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب
الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الآخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب او بمظنة انه ايضا مثل العامي الآخر
الذي اخذ منه الآخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل
كما مر وسيجيء ويمكن رفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وما حصل الشك في كونه
وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما يشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان نحو ما عمل
في التقييد على اصولهم المقررة الناشئة للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز
لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي
قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه
بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما
يجب على العامي ان يسأل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا محضا او عالما
بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى كلما
وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه وبه يعتبر اجماع السلف
والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا

لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة
العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استند اليه من انه يجوز على المستفتي
على المفتي الخطاء بمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح وانه لا يجوز التقليد الا في الاصول فاذا كان
مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول
فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اسهل من الفروع واكثر شبهة منها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا
عن العمل والا لا امتنع على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد
في الاصول اصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد نقلية وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها
وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما ستعرفه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئية
متفرقة متشتتة واكثرها مبنية على مدلولات خفية محفوفة باختلافات واختلالات كما يعرفه المتامل في كثير منها
ثم قال في الذكرى بعد العبارة السابقة وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من
اعتبر حجية خبر الواحد فانه في البحث عنه رضا بفتيا اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص
وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار
الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا
اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون
حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى آخره وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين ثم ههنا
كلام آخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها او
المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو
نظيرها او يرد على الجزئي واما بالاجتهاد فهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية
التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد
في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما بعد سماعه من العلماء
انه يجوز له التقليد يقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد
فهذا ايضا اجتهاد للعامي يجب عليه الرجوع الى الاجتهاد ح كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد ح الى الكبرى الكلية الثابتة
لديه من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين
للعامي وكيفيته ومقداره وتكليفه فان هذه المسئلة يرجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وتمام ما حررناه
في القانون السابق وما ذكرنا ههنا نعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المرتبة الاولى
من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما
هو لو حصل حظا وافرا من العلم واوفى قسطا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبه بمجالسة العلماء والاستماع منهم
فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد التفطن لذلك كما في حال الغفلة قد مر
الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في
المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام
والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل

الذكر ان كنتم لا تعلمون وغير ان المجتهد في حال عدم الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي
في مقابل غير العالم ودليل المانع قطع وجوب العمل بالظن اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه
منع الاجماع فيما عدا ما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع الضيق واختصاص الحكم بما
عدم الجواز في غيره فلان تفطن المجتهد هو من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من حيث وقف اجتهاد من قلّده
من حيث احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اجتهاده من نفسه انه ربما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنون
ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في آن واحد احدهما اقوى من الآخر وما
وقع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر
لا يشتبه الفرق بينهما على المتأمل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم
احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان لا يلاحظ المجتهد المسئلة
ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة
ثم اذا صادف ذلك موافقته لرأي المجتهد الاعلم الاورع فقد تطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من
جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي وتتفاوت
المسائل في هذا المعنى باعتبار الخفاء وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات ومن الفروع ونحو ذلك
وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصّل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه التنظر ثم موافقته رأي
المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل
والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتأمل حق التأمل ويتم نظره باعانة فتوى المجتهد الآخر
بخلاف ما نحن فيه فانه يتمم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتمم حجيته بموافقة مجتهد فائدة
المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة
ويبلغه مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم
نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول
الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد
وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصّل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى
يصير موردا للتكليف وانما يصير الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر
فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا
معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سننه وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان
قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لنا الفرق بين المسئلتين المتداولتين هنا
احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالتقليد الظن
فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول
بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاعيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن
بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول
فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا فنقول هذا فنقول المحقق

في اخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع في اشتراط القطع فقط ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز
التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز ولا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم
جواز التقليد معًا كما ستشير اليه اوانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا
من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد بذلك وجوب النظر اذ العلم والظن
في نفسها ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كما في المسائل
المترددة فيها المتوقف فيها فمرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان
يحصل له الظن واذا حصل الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن بها البتة اذ قد لا يحصل ولا
يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له منه حصول
العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على مقتضاه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع [illegible]
اى الاجتهاد في الفروع ثم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل له العلم باطلاقه الى دعوى ان
مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم ومن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يجل نفسه عن
الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا بالنظر حق النظر وكل مبطل مقصرا
في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمجرد الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المخالفين
المأجورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفته نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان
في الاصول والقول بان المطلوب اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث
ومن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير
والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيها بعد فلو سلمناه فانما
نسلمه في المجتهدين الكاملين المتتبعين للادلة لا مطلق المكلفين كما ستنبه اليه ثم نعم لو فصل احد وقال بذلك في
وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة
المذكورات مما لم يكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس الامري اما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم وبقاء العقول وتعين
وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالتصريح من الله ورسوله بعد ثبوتها او في ثبوتها ضرورة
ايضا خلافات وكلام في مقدار ما ثبت منها وكيفيتها كما ستشير اليها وكذا تعيين النبي والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما
ايضا اذ فائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما المبلغان من الله تعالى فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله
تعالى فاذا جاز ان يكتفي فيما يبلغاه بالظنون الحاصلة من الاجتهاد وبعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا
يجوز ان يكتفي في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة
نبوة نبينا صلى الله عليه وآله اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة عليهم السلام والحاصل اني اقول لا يجب افادته اليقين قطعا لكل احد في كل زمان الا
ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج
عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه في اوائل الكتاب كما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا
جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لاخفاء الحق واصله فلم لا يجوز حصول
الاشتباه في الاصول بسبب اختلافات ولنفرض حال النبي والامام عليهما السلام بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم
الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان يعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي في الابلاغ

ونتكلم مع قوم بلسانهم في ذلك لكن نقول ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب ولم يصل الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ
اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا آخر ونصب علما ودليلا لله فهو مقصر وليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب واشتباهه
ما شافهه النبي بالخطاب باشتباه معذورا فلم لا يكون ذلك في فهم ادلة الامامة والنبوة مع عدم التقصير معذورا و
القول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة لزوم تفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى
بما يفهمه المخاطب من الخطاب لا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك جزاف من
القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره مكابر مقتضى عقله
فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة و
الاستعداد والكلام في ان المخالفين في المسألة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما
في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرونين بهما مكلف بما يبلغ طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في
النفوس والدواعي التي النية لاختيار الطريق قد تخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف
بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواضع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال في اوايل البلوغ فان فهم ان محض مواضعة الاباء
والامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ذلك غاية الصعوبة على العلماء المرتاضين الذين
يحسبون انهم خلصوا انفسهم من هذه الطريقة عن لعبها فهم فضلا عمن دونهم وكذلك الكلام في ساير معايب النفس من حب انكاره
الدقيقة التي استقل بها وعدم تقاعده من مكافحة الخصوم وتشبثه بحجة التضعضع عن درجة العلوم فان لهذه المعا
رك تحت دركات لا يتدرج منها كل احد الى درجة التصعد حتى بما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النمل على الصفا
في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع رذايل الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام
بل ولا لاواسط الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات حتى بما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتوقع بطلان العقايد الا
لكافة الناس في غالب اعمارهم بل النظر انه مناف لحكم الله تعالى بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل
ميسر لما خلق قال الشهيد ره في القواعد ان الرياء منه خفي وجلي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولوا المكاشفة
والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو حب المدح بقولهم فلان غاز فتركه
فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض على نفسه الرياء حتى ان الدولة بل ان يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الا
فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال فلان مات شهيدا ليتمنى في الناس بعد موته الى آخر ما ذكره
والحاصل ان التكليف باستيصال رذايل الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف
بما لا يطاق ولذلك تجعل المتناهين من ذلك طايفة من الصوفية واخذ طريقة الملامتية وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة
بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية لتوصلهم الى الكما
ل وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالفة للشرع مذموم ومبادرة الى المهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل
والشرع نعم خصص الشارع كالاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك الغريزة ومعالجة
التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله تعالى بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر ما
ذكرنا فيه ما انفصد الاتحاد والطبيعة فنستعين بالله على الهام الحق والصواب واصابة الحقيقة في كل باب ان قلت ان ما ذكر
ت التفصيل في المسألة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا
المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس نفي

الرياضة

الفصل بل الظن وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد ظهر بما قررنا ان الجزم المطلق يكون في سقوط
الاثم مع عدم التقصير اذا حصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بمعناه
الخاص المسمّى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقابله ولكن كان مطابقا للواقع
وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبيّنه ان شاء الله تعالى ثم ان تحصيل العقائد
الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع
اعني ما يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم
بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع
المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم
بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي ره من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني
الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان
امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين
فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه تثبيت ولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول
ولكن حصول الجزم حينئذ نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال
للنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم
المجتهدين ايضا مع عدم معرفة ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام
لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يفكك لفظ التقليد في عنوان
المسئلتين ويجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو من جنس الظن
باحد فيشمل ما نحن فيه حينئذ ويحتمل القسم الثالث صورتين احديهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن بمعنى الجزم والظن
والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في
معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما
الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد
ابائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم و
الاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن الشوائب وخلت
عن الشكوك والشبهات لعدم عروض خلافات الطرائق والاختلافات عليها فح الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم
السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان القائل بوجوب النظر مستظهرا لان المكلف ح
غافل عن الوجوب بالفرض ويجب اعتماده على مثل ذلك اوح معرفته كما مرّ واما من فرع سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون
اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي يعني الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصّر في ذلك واكتفى بالتقليد ح
على فهم الاول وانما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر اثم غير
مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب انه اثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين
وسيجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد و
الثاني من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر امر تعبدي وواجب لحق ولا يضر

في اذعانه اصلا كما شاهد ذلك في الفروع ان بعضهم فطن ان عرض الصلوة على المجتهد واجب عليه بل قد يزيد
هذا الشخص في اذعانه بما فرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الامامة
خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا ابدان بلاحظ ثم يختار مذهب الامامية يدخل في ذهنه ان هذا العالم
المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر و
الاجتهاد وهذا المذهب حق لا ياتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويسامح فيه فهذا ايضا مثل الساهي في الغفلة عن حقيقة
الامر والظاهر انه ايضا معذور الا في ترك هذا الواجب وسيجئ الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا ينفع دون
فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون
المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم
وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهم
وكذلك اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا ينافي ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا
وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون ولا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما
انا لا نقول حكم النواصب بطهارة دمائنا واعراضنا يوجب الظلم من الله واما كون جاهل هذه العقيدة منهيا عند الله فهو
من توابع الاستعدادات كنجاسة الكلب ويرجع الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وسبيهم وشرائهم
فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع
والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من يفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يفطن
له اصلا بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يفطن لوجوب النظر اصلا فهو لدينا على شانها من المسلمين اذا تترس
بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم نعم فالفرق بين مقاتلة المسلمين ومقاتلة الكفار انما
هو في عدم الاثم والعذاب بالجملة وقاعدة العدل يمنعان عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الايات
الاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا ينافي دعواها امثال هؤلاء بل الظاهر الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره
وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبيه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن من شانه الايمان اريد به عدم
الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كليها فالمراد ممن من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على
الانسان لا على العقرب ويحصل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان
ذلك يكون في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم ما اسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامه من الايات
والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني ملحق
بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال وذهن ومذهب مثل ان يكون
بكيرة د
الانسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف او يدخله ملاحظة غيره المشتبه حاله ومذهبه مثل ابيه او امه او استاده
على انه التقليد فاما باخذ طريقته بمقتضى عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقته او يبقى مترددا ومتحيرا وعلى
الاول فيسقط عنه التكليف بشيء اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه او امه
ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب
الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر
صغير في جماعة الطبيعيين والدهريين وفرض انه لم يفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهم كذلك فضلا عن الفرق المخالفة

في الاسلام وشعبه وطرايقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة او حصل في ذهنه
انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره ما ينبهه على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا
تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والفحص فيه
اثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن المكلف لكون اطمينانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك
لو صادفه مشكك او لم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك بعدما صادفه المشكك انما الكلام بعد
زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل الشك مع معرفة انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن
انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص اخر افضل من الاول فكالاول الا
فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على شخص كامل مرجح عنده
كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل
الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين
وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى شخص فان من تردد امره بين
صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا
وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيكات المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له الظن بصحة
الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص
عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما
امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسائل الفقهية اذ
كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم
حصول الاطمينان بعدم زوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد
عليه فنكتفي ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما عمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه
بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام
ظن باحد الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه ح الظن ولا يجب تحصيل اليقين ولكن هذا شبهة الا
وترك العصبية لا يابى عن هذا الكلام وقد يتكلم بتحقق هذه الصورة وانت خبير بانها جزئية فان من يولد في
بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولم يسمع الا احاديثهم الموضوعة في
خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سماعها مع تاويلها المطابق لارائهم ورد ادلتهم على مذهبهم مقرونة
بالقرائن مشعرة في اتمام مقاصدهم مما يعوزون على الاشباع وادلة الشيعة متشتتة منكسرة الراس واليد مقطوعة الاطراف
منه وكذا مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال بترجيح المرجوح
غاية الامر انه بسبب احتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعته لدين من
حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وخصوصا
من العلماء وان عدم الحاصلية كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها وفي
تفاصيل بعضها اذ دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هي هذه
الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل اولا ان

لا يعرف

لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن فطنته لشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فتأمل حتى لا يذهب عليك ان الملاك في التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل فالتم وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في ان الامر وزوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر او التفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف والتفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع ايضا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل ان كان ايمانهم جازما فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثه للنبي وحشر المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور منه الخوف انكار المذكور لا الاقرار بخلاف ورود الامر بين النبيين والوصيين مثلا الا ان يقال نفس كون الاعتقاد يقينيا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بثبات اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا بعد التفطن والشعور بعزمها مما ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن نعم المرتبة متوقف هذا ما يهدينا الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن فيها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابق للواقع او لا وقد تشتت الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بتبعيته حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريق اثباته في العقل وطريقه ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب انها من غيره فهذا العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف لربانيته ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحقون سلب تلك النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا رأى العاقل نفسه مستغرقا بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد

بلغ قبالا

منه الشكر عليها وان لم يشكرها فسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع
القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم
الا بمعرفة المنعم حتى يعرف ما ينبغي لشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الذي هنا يثبت وجوب
معرفة المنعم اما كيفية تحصيل المعرفة هل يمكن بغير الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في صفة ذلك المنعم وانما
او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيلحق بما ذكر في الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن
وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب كون التحصيل
على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا يجب الا على
من قلد محقا وجزم به واطمأن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد
يحصل به اذ الشكر على حسب ما ظن وكذا من قلد مبطلا واطمأن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا ليزيله والجواب عن جميع ذلك
يظهر مما فصلناه في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بد ان ننزل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة في الباب الحادي عشر
وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف
سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي ص والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك و
الحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه المحال
كما سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمنا
من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع الحكم العقلي بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحقق
مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر
الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث وهو قبيح عقلا وان كان لفائدة فاما
يعود الى المشكور فهو منزه عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا
استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بغير اذنه فلا يجوز وجوابه انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو
حصول القرب فهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عجز العقل عن حكمه بالفائدة الاخروية محض الدعوى وقد
اثبتناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا
بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر سلمنا
عدم كفايتها ولكن لا نسلم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو راي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او
بتصفية الباطن بالمجاهدة كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليميز به صحيحها من فاسدها و
الكلام في المقدور يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منها مقدورا
والتصفية كما هو ظاهر ايضا في حكم غير المقدور ولاحتياجها الى المجاهدة الشاقة ومخاطراته كثيرة قل ما يبقى فيها المزاج ورابعا
بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجبا ويظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا
ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو
لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على
النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت
صدقهم وهو دور مستلزم لافحامهم كما سنشير اليه بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان ايضا الحكم بوجوب النظر في العقل

لا يتم

لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع وذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وبعد معرفة التحقيق والتفصيل في المقدمة وما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار ووجوب ما هو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للتقليد من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الايات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الايات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية اقول على ما حققت المقال نقصد البحث لا نابى عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا واتم عليهم الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظن به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوعة بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد تراهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي تنقسم الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعضها ويطلق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم ومن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيخصه باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول ان كلا هذه الايات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فيبقى الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل

من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات وهو
مناقض لطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات لو كانت لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل
يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال
كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم ولو لم نعمل به فهكذا في هذه
المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في
الكيفية فيكتفي بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا
اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقايد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب على حدة لا انه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع
وهو خلاف مقتضى كلام الاكثر فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام
لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا تحصل الا بالعلم
والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا
الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية
الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم
الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارائة
طريقهم كما سنشير اليه وثالثا ان القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا
يفيد الا الظن بل لا يبقى معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال ورابعا انا نمنع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح
كون حقيقته في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف
حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فتامل قبله وبعده حتى
يظهر لك الحال وخامسا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس
الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله
فعامل بجزمه معتقدا لانه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم
الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف على المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق
وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الآيات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان
لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهبا للآباء انما بعد اقامة البراهين
عليهم لا يبقى معهم الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا الهتكم نعم بعض الآيات
المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ان اكثر الايات السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين
ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا انه اما مستدل او قاطع من جهة الامر وليس عليهما شيء
ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان
ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله تعالى الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والتمسك عن ذلك من باب التوضيح
طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل
المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباط

ذلك المطلب

تلك المطالب من كلامهم وكلام ائمتهم ويتم ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم
في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه
على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة
معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي مامورا بالعلم فالامة
اولى ان يجب عليهم من باب التاسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة فهمه وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه
وفيه ان المنع انما يمشي فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اى الاتيان على ما اتى به ان واجبا
فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى
دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان تمام الاية وملاحظة شان نزولها ووقت نزول الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل
عليه كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمل
نفسك وانفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه حصل العلم حتى يقال انه امر بتحصيل ما لا يتم الا بالنظر
فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاده بهذا القول كما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء
كذا ومحض هذا القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله تعالى للنبي اعلم يفيد العلم بالتوحيد له وقد يقال في الجواب انه من باب اياك
اعني واسمعي يا جارة ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول لعل وجهه انه اذا اخرج اللفظ عن حقيقته وهو
ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب
خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر الثالث انعقاد
الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا
للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض
ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل جزما والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان
الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا يحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي
عشر مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة
والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة
المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع
انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي
احدها حجية قول المعصوم ومعرفته يستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان
التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع وبان ذلك من باب اثبات المسئلة من المجتهد الناظر
للعلم بالمسئلة لانفسهم والتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا اليه
ايضا نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولغالب المكلفين ممنوع اما اولا
فان من المسائل ما ثبت انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص او مؤول بالجزم او
القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما لغالب المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في
كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب ما لم يثبت

الدليل الثاني

الدليل الثالث

م على الوجوب فلذا لا انها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله
العسر والحرج اذ غاية ما ثبت من الادلة فيما يمكن فيه تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في
الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل
اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه الموارد وأما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو
من كلام المحقق الطوسي ره في بعض الرسائل المنسوبة اليه فيما نقل عن فصوله ايضا وكذلك المولى الورع المقدس الاردبيلي
قدس الله روحه وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي ره حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح
بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين
وفروعه على اخبار الآحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الآحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع
العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى
الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل
الاعتماد على شخص بسبب طمأنينة النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر
العوام في الفروع والاصول ثم فالمدعى وجوب النظر ليحصل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن
مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمئنان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين الذي
لا خوف لا يترك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيها ايضا لا بد ان يخصص بغير الغافل المطمئن على مقتضى
ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما المانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتعليق فما
يوهم كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ره ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب
الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والاخبار الدالة على الحكم
بعدم الاسلام وأما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك
ان اراد ان معرفتها يجب بالاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يتصفوا بها في الباطن ايضا وان
قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب
الدائم فالحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع من وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي
الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره
وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف يفهم كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اولا
يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يعتبر الخروج عن التقليد المصطلح الا ويدل
الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه
شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل
فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال والجواب انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمئنان فهو في مقابل الشك
وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح الخامس ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يؤتى بالمؤمن
في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال له من نبيك فيقول محمد ص فيقال له من امامك فيقول
فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى
الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول

منع حصوله من التقليد م

الدليل الرابع

الدليل الخامس

فان قلت [illegible] والتقليد العصا[illegible]

الله فيقال من نبيك فيقول محمد ثم فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقول من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون
فقلته فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيقال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق
ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من امن بقلبه واعتقد بدينه وجعله وسيلة الى ربه وحبب الى نفسه موادة
خالقه والاطاعة له وسكن الى عقايده واطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا
اعتناء له بشأنه ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتقاد واما كونه ناشيا
عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير العنود مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد
ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا لا يخلو عن نوع من التعسف وطبقه على الاخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت
لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال وهو خلاف الظاهر لان دعائه السلام على هذا
الله والثناء على ما يعتقد الناس من سبعة اواجماع وهو بعيد احتج النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه
وقائل بحرمته بوجوه الاول لزوم الدور ان وجب ذكره في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل
كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله وانه
يجب اتباع اوامره ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي
لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول
اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا
من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لاندراجه في مطلقه واما لانه
نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على
وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه انما شرعي فيحصل الدور بين العلم
بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد
بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض
كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو ممتنع فهذا التقرير
يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر في معجزاته ايضا
ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسل ولا يثبت ذلك
الوجوب الا مع العلم بصدقه اذ لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو كان وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله
الى اخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا ويمكن ان يقرر الدور بان
وجوب النظر في معرفة الله تعالى نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف
على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اذ لو يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير
مبني على نفي حكم العقل راسا اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفته واخذها على سبيل الاستدلال وان
كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا
يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين
التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة يندفع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد

احتجاج النافين لوجوب النظر [illegible] ذكرها الفاضل الجواد [illegible] والفاضل المحشي

الدليل الثاني

وبعد النظر في ذلك فاما ان يستقر الرأي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي
المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه ص كان يكتفي من الكفار بكلمتي
الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة
اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته
شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما
في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد وموضع اصل البحث للاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم
القطع والنظر واما الثاني فنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه
فعلهما معا فذهب الى الاول المحقق الطوسي ره في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والمحققون منهم لا يكتفون بمجرد
حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له عازما على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط
ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما
استيقنت به انفسهم كما نطقت به الاية والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله
فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى انه اخر واما الثالث فنقل عن المعتزلة والمحدثين من اصحابنا
وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي ره في التجريد الى
انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان ومقتضى اطلاق اكثر الامامية وتعدد الاخبار يقتضي اكثر هذه الاقوال فاعلم
ما اقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك
جميع المحرمات والمكروهات والتخلق بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما
اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ما يوجب الكفر منه وان لم يكن في القلب مذعنا بهما ايضا ويدخل فيه المنافق
وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى
حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للكرم
والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الاخرة
والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغائره باجتناب
الكبائر اذ اجتنب الكبائر فيصير معفوا او مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والعقبة الكبرى ثم يخرج من النار
او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد العقائد
الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكبائر ويأتي ببعض الفرائض
التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان فيحق
مقابل كل ايمان كفر فالذي يترتب الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو
ذلك هو نفي الايمان بالمعنى يعني عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب وان نفيه النجاة
هو نفي الايمان بالمعنى الذي نحن فيه وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم
انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار المكلفين وان لم يعتقد بها والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا
واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه ص كان يكتفي
من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينتظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة

يكون

يكتفون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا يزيد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فلا فرض تسليمه نقول ان ارادة من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذى لا يتحقق الا مع الاذعان والعقايد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفى في ذلك بذلك وان اراد ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرة فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من العيان المغنى عن البيان ان النبي صلى الله عليه وآله كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويزاوجهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فلعله كان يرى حال بعضهم ان يكتفى بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل الاكتفاء لارادة هذا المعنى بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال الثالث قوله عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر والفطرة على تدل على الوجوب بتحريم النظر وفيه منع صحة الرواية عندهم بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الاسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولاب كفت اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذى ذكره القوشجي في شرح التجريد وبعض الفاضل الجواد ره هو ما ذكر ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان قالت عجوزة قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجائز على الاستدلال سيما مع ما سنبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بنفي الكلام في كلمة ح اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى يرى ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد وقلبا على المستدل به والذى يخالجني في وجه وجها الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من فوقه ولا يها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الابين والانسب في الاستدلال والاسلم الكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الان وهو الاستدلال بالاثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والوجود المحتاج الى التمسك بابطال الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء ناصله على طريقة وحدة الوجود التي يتموه المتصدون لها استدلالا من الحق لان محققي المتصدين لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصدون لاتمامه بالاستدلال كما صدر عن بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر ومما يؤيد ان قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال من الاثار الى المؤثر كما هو طريقة المحجوبين على الشهود واخرها يعني قوله تعالى او لم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات التي دعا اليها رسوخ ما فهموه بافهامهم في خواطرهم بل الظاهر من الاية انها على نسق واحد كما يتبادر به استفهام عدم الكفاية فانه

الدليل الثالث

يمكن بجميع الاشقوق نظر لجواز غير دين الناس اقتدر من عجز من المتعلمين ان في اجمال الفيد افساد ايكن من او بعضهن علم

الى الحق م

متعارف في تأكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول فتح فيضه ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول
امير المؤمنين يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلها يحتمل معنيين احدهما ان
الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا للتوجه الى معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا
او ان خلقك آباءنا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة ويجرنا الى وادي الفكر صارت سببا
لمعرفتنا اياك فبسببك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير الى بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني

الدليل الرابع

ويرجع ماله الى الاستدلال بالعجز الرابع انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وروي انه خرج الى اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر
القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل لمراء حراما وقد يكون فيما لا طائل
تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون
المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان بحثهم مظنة ان يرى ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك
واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا
هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلقة عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا يرجع
الى معرفة الله تعالى بصفاته الذاتية والفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر
في المطالب والتميز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات انما يحصل باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان الآخر
بابطال دليل الطرف الآخر واما باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الآخر لاحتمال عدم القدرة على ادراك المعايب الثابتة في مادة برهانه او صورته

الدليل [illegible]

حصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا
البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد
ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين
اذا عارض الشبهة البديهية فلا يلتفت اليها ففي مثل شبهة خلق الكافر المتلو ولثغ الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان
القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرتنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل
في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى ونحو ذلك كما ورد في الحديث ان
موسى قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق ففعل فجاء فارس فنزل سلح ساقه وراح ونسي هميانا
فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال
موسى الهي هنا قد صبرت وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لاب الصبي الف دينار عند الفارس
من اجرة ابائه فقد استوفى كل حقه وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلاثة فاذا

الدليل الخامس

عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث
في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله وكيف وهو من اليقينيات والقرآن الكريم مملو من المناظرة
مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا بمقاتلتهم وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار

التي وردت في مناظرات اهل الكتاب سيّما في روايات اصحاب ائمّتنا عليهم السلام في مباحثتهم مع الزنادقة وامرهم عليهم السلام اصحابهم بذلك
مع ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته صلى الله عليه وآله ورؤية
احواله وافعاله صلى الله عليه وآله مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان ديدن تدوين الادلة
والابواب على حسب الكتب لكل امة بحسبه فكيف حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا مراما مع ان البدعة المحرّمة هو ادخال
ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقائد الدينية
وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو من العبادة والطاعة وان تمييز بعضها
بعضها فيمتنع كون كل بعضها محرّمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما نقضه معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا
يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق
بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل
القائل بان وجوب معرفة الله تعالى عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراط القطع
او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد
ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب
النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة
فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد تسليم الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف
الاخرين اللهم الا ان يكون المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم
واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود
والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وفيه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه
الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا ارادوا اخذ النظر بنفسه
في مسألة جواز التقليد وعدمه الا ان يكون تحقيقه عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر
عندهم يجب عليهم الامر بالمعروف فيأمرون المكلفين بالنظر في هذه المسألة وبهذا يندفع ما لعله يورد على ما حققنا
انفا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم عدم تعذيب اكثر المخطئين فلا يجب ابطالهم لعدم كونهم
آثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بيّنا ثمّة فان الاكمال امر مقصود من الله تعالى
ولم يكتف تعالى شأنه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الاجر والعوض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على
استعداداتهم فبعد تحقيق الحال اوجب على المجتهدين الامر بالمعروف بان يأمروا بما حققوه فيحصل لهم تنبّه وينقطع فيجب على
المكلفين حينئذ ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكذا طريقة النظر
فربما كان المكلف من جهلة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التي يتداولها المجتهدون
فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروا ويجتهدوا في مسألة لزوم النظر وعدمه وقد ذكرنا ان ذلك من
المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف لا
تكتف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ يمكنه الفهم في هذه
المسألة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك
وهكذا نقس مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات ويختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم

في نفس المقاصد ايضا وهذا هو احد من النكات التي كان يكتفى ثم عن الاعراب بالشهادتين لاجلها لان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل
والتنزيه التام بل التأمل واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى
ولا يعرضه الرضا والسخط المفهومتان العامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب كما ان اجزاء
الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا فكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية والاجمالية ولو بمجرد الاعتقاد
على معتمد وسيجيء تمام الكلام السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلال

الدليل السادس

فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد ايضا لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر
فيجب تقليده غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور ومع انه يرد عليه احتمال الكذب المجتهد في ان هذا رايه ان هذا النحو
في كل صاحب دين ومذهب مخصص بدين الاسلام موقوف على ثبوته مقبول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود
الاشكال والحق ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام ملقونه الى الفقهاء
من باب الامر بالمعروف فهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك لعجزهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما هو في مسائل
الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة من النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد نفى الفلاسفة مسلمات الشرع من حدوث العالم
وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك ونحوه وامثال ذلك
فان كل مسلم يحكم بان الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد
بهما فلا يضر المنع من النظر في ادلة الحال فان المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى التنبيه على الاشكال بل الداعي
على خلافه ثابت واما من حصل له نبذة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر
انما هو تقليد لهم في هذه المسألة التي هي من الاصول وانه واحد الشبهة ومنبه للاشكال لا انه مظنة للشبهة وح نقول
ان كان تشبثهم ووفاقهم انما هو على علم صدوره عن الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد
بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين ولئن كان فيما يحتمل ان يكون مرادا بالشرع غير ذلك كما يقع عن حكماء الاسلام
في كثير من المسائل فلا بد فيه من الرجوع والتأمل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول
به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما
لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع
الشرع تعبدا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع
المسألة ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسألة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام او الطلبة
القاصرين من مباحثة علماء اليهود او النصارى في مسألة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم ما بقي اطمينان المكلف بحاله



ومع زواله فكيف يتوقع المنع عن النظر فيها السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها
ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين بصيرة خبيرا والمذهب وفيه منع الجواب
تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما رأوه ومن منع الاعتقاد فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من جهة اصول
الدين نعم قد يحصل الاعتقاد في فروع مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق
والتفتيش بمعرفة الشبهات وطريق دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعملا لحراسة الدين المبين وارغاما لانوف
الملاحدة والمبطلين وكما مرت تقلية لذلك فيما يحتمل بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة
يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يعتمد دليل على وجوب زيادة مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها

متشتتة متفرقة مبنية على ادلة مخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا
من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لاعراضهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم
بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله تعالى مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا
بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل
هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة وموجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه و
الشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد
فربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين سنة وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس عليه في
عباداته الا ما علمه امه او ابوه او معلمه في الكتاب في مع ذلك يستهزئون بالفقه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما
كانوا به يستهزئون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اتقن اساس الشرع وقومه واستعد للنظر في هذه
المباحث فالبصيرة النظر فيها والتأمل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث
اذ لا ريب ان مداقة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبني على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس
بزعمهم ولما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب على وفق شاكلتهم نطق الغافل ان هذا من جهة افتقار
المتشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل له سنتان او ثلث سنين في
غاية التسلط فهذا لا انضباط القول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال الثامن

الدليل الثامن

انا نعلم ان قول النبي ص والامام بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة
على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله ثم ويظهر الجواب عن
ذلك بملاحظة ما مر ازمنا بعد قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمينان
الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه

الدليل التاسع

اولا انها مختصة بحكاية نبوة الانبياء كما يدل عليه صدر الآية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس عن اهل العلم
وثالثا ان ظاهر الآية خطاب للمكلفين كافة فمعناها يا ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الآية
الاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين هم يعرفون دينهم
كما هو مقتضى مقام الآية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو الحق
الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر
لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا
من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يجوز النظر
والا فالامر ظاهر في الوجوب العيني واخراجه عن الظاهر وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص العلوم بالفروع مع ان
التخصيص مقدم على المجاز وايضا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال
ايضا انما ينفع المناظرة بين اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما
اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتأخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا بأس
بايرادها الاول انه كيف يحصل لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار الذي يدعون التواتر وكيف يحصل العلم

بطبقات الرجال الذين يحصل لهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل فيه كمالا في العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود المهندس
والحكمة فانه لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الا ان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم ثم وكذا الخبر المحفوف بالقرائن
لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر او العلم لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر والتدليس
كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والفصاحة الظاهرات على العرب فظهر ولخواصهم في تلك الاوقات فقد ذكرنا انه لابد من توجيه كلام
القوم في اطلاق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسة في العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف
ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل الجزم
في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب
بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة
او الامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومهما بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي او الامام
فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما تردد منه
بمنزلة الاستدلال لا بمعنى الاطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند
المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم تذكر له ان الواسطة بين الله
وعباده لابد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب تبعيته منا بعيدا او معصوما او محفوظا من الزلل والخطاء والمعين
بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله ص فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما
اظهره من الخوارق وذكر له بعضه من الاحوال وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك
وانضم اليه قول عالم اخر مثله وكذا وهكذا فامكان حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في
نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو
ما دام باقيا على جزمه فلا امر لزوم شيء اخر عليه وهذا الذي يسميه اهل العقول اعتقاد الراجح وهو غير الظن عندهم
وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجزة وفهمها انه
قد يمكنه معرفة ان الدين بعد رسول الله ص مختص بفرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي ص بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله
فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال
الشخص الذي تبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل الجزم ثم يتامل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به
العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو وقف
على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقى في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف
يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واختفى عليه فائدة ذلك فاذا لم يكن له
سبيل الى الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين
من طريقة الامامية ومخالفيهم مقطوع جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزم الاذعان بذلك لعدم
انفكاك في نفس الامر من ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع
تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تكليف كبرائهم والزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه
التنبيه تقرير المعصومين في اعتقاد امامهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان التابعين
منهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن في الباب ان يحصل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم

اعتراض الثاني

تقدم

نعم هم على التقليد بنظم الكلام بما ترى ولا ينحصر طريقه الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد
كفاية الجزم الذي ذكرناه والاطمينان الذي بيّنا فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية
التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون باحتمال في نظره الذي لا يرفع الخوف فكلا الثالث انه مع هذا
يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم لا يرتدون
ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ره ذلك و
لا بد من تأويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة
في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مأخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن المظنة والتقليد
والائمة ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم لماتوا
مؤمنين وورد ان ايمانهم يبقى لهم لو تضرعوا والحّوا في المسألة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز
زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للآيات الكثيرة مثل قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردّوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدّوا
على ادبارهم بعد ما تبيّن لهم الهدى الشيطان سوّل لهم الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ونقل عن السيد ره وجماعة من
اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي وانما يكونهم منافقين مرتابين بالظن
واوّلوا الآيات بارادة الايمان اللساني من الذين آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة
في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع
فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عفو به لهذا
حرمه الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل لعنه واضرابه وقد اشرنا فيه سابقا
واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بعنوان حق اليقين وقد بيّنا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله
عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمّل الذي لا يتفق الاتيان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به
النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين و
المستودعين كلها شاهد عليه وكذا ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك
من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان
والحاصل انا قد بيّنا ان للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الآيات
والاخبار الدالة على زواله واردة على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تأويله فاذا لم يقم البرهان على
اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال
ولم يثبت مصداق لهذه الآيات والاخبار ومناط الاشكال الاخبار المعارين والمستودعين انهم كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه
رواية عيسى القمي الدالة على امر الامام ع لا مجيئه الى الخطاب ثم امره بلعنه وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين سائر
المكلفين في الفهم فيه بعد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح لا يتأتى من
كل احد لغموض ادلتها ونفس مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة ع بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا يستفهمون عن
امثال ذلك كما يشير اليه حديث ذعلب اليماني اقول وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا السادس

الاعتراض الثالث

الاعتراض الرابع

تتمة

الاعتراض الخامس

الاعتراض السادس

ان الشيخ ره روى في كتاب الغيبة عن الصادق ع ان جماعة من قوم الحجة وهم الذين يقيمون بحق على الحجة آباءه ولا يبدون حقه و
فضله وهم يدخلون الجنة فان قلت ان هؤلاء اما من مقلدي الشيعة او مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد امامة
الائمة يدخل النار قلت لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصر ولا يمنع ذلك عنه كما اشرنا ثم انهم
هذا المقام يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح
عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث شرطوا
في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث
له صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل
عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين
فهو قول من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات
الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه
مع بقائه فلا يسقط قيد الاستلزام ويقولون قضايا يكون عنه اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات
والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم
ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي والمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات
وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت يستلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات
في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب
الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون
ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية
المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف
المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو
الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه
حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد
بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا
يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان ولعله
لا يدل على النار من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار فانه
الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل
ذلك الدلالات العقلية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احديهما
تصورية والاخرى تصديقية فاستفادة المعنى الموضوع بتصور الشيء الموضوع هو معنى التصور والتصديق بان ذلك
هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض
من وضع الالفاظ انما هو التركيب لتفهيم المعاني نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ والتلفظ بذلك المعنى نظرا الى
قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول المقدمتين فلا بد من تقدم البرهان على النتيجة ايضا ولا عقلية
لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث

رد رواية

والوجدانيات

الطبيعية

انه جعل

انه يحصل من التامل في كل منها باعتبار رضاها المتضمنة فيها الى مطلوب جزئي ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب
لا يختص باهل النظر وبعض العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرايط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب خبري
ومن البيان الحق عن البيانات ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور شتى
الى مبادي فتلك المبادي مرتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين
لهم او عدم ترتيب بعضهم على تلك المبادي بل وكثير من العلوم ما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها نفسه في تحرزه
عن تحت الحائط المائل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل مما يترقب سقوطه
فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا ترتيبها في الذهن بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه استدل
بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بتلك البراهين اجمالا ما ادعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا نقول
ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الحاصر فاذا طولب تلك العامي بدليل الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها
فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك الطالب المؤاخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء
متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعد ان اقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهائم فلاحظ
الكلب اذا انحنى الى الارض لرفع حجر ليرمي به الكلب ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل
من يريد ضربي يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الحقة واليقين بها بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك
ليس من الامور التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزوم ذلك وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال
حال العلم بالعمل والدليل على التنبيه فكما ان التحقيق في تنزل العمل هو الداعي الى العمل لا الخطور بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على
حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بعد التفصيل الحاصل واما قولنا فيما سبق من كفاية
ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل ولعل ذلك قسما آخر من الدليل ولعل ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما
يتوهم وبعبارة اخرى اذا سأل سائل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي
مطلق الجزم او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وقد مر وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل
الاجمالي ينظر كلام في مثل المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير افسماء
ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير فما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان
المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا
مع ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور بان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس
مع الفارق لان كون اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة مثلا اثرا من الحيوان وكون الفعل محتاجا
الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظري
وفيه انا لا نمنع كل آثار الممكنات بديهية الاثر فانا قد نتردد في كون شيء ما مثلا في قلة الجبل او مغارة وافضفها انها من فعل الواجب
او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لما لم نعلم بالوجدان والشواهد الظاهرة ان
الاجسام البسيطة من خلق العباد نتردد في انه هل يكون هذا اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل فتلك الآثار الممكن
فينقلع الحكم بكونها مما لم يكن كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البشر او شخصها اثر الممكن وفعلا له الى الدليل فهو انما
يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان تلك البنا اما كونه اثرا او فعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك
ان كل اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فضعوان اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين المؤثر

واجب ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرجان المصنوع مع انه ربما لم ير احد بعض آثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان تلك مصنوعة تعالى
مثل بعض الآلات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد آثار الممكنات ملحق بها يدفع اصل الكلام
المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك التعرف الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان
التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتيهما اثريتهما وبذلك ظهر ان
كثيرا من آثار الممكنات نظري الاثرية استعين فيه بالاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشرات
الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم المحتفة بين ممكن واثر بالبديهة وكذا انها ليست اثر ظاهر من ممكن انها محتاجة
الى مؤثر واذا المخرج من العدم ويقصد وشبهها من ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الآثار التي
يعلم انها من سنخ آثار الممكنات اذ كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز وكذلك الآثار
التي يعلم انها ليست بسبب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفاطمة الاحجار وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة
على نفس البعير من حيث انه بعير او ليكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان الغرض من العجوز بل هو اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة
الغريبة العجيبة العظيمة في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور الهينة المهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام
الاول للترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني فكل ما يقتضيها يحتاج الى مؤثر ومؤثر يقتضي التأثيرات الكثيرة اوجب حصولها في الخارج من حصول
ما يثير قليل وثالثا لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون
بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة يسيرة من جهة بداهة المقدمات التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها
فذلك ايضا لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو النظر صغير وكبير وان لم يقف على ترتيبه وتحريره
والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان للعامة العوام مما ينادي بفساده البديهة وليس بناء استفادة المجهولات واستعلامها
المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا
سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فيأتي بالاشعار الموزونة
المثبتة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية
ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكثيرا من انواع
المحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام يشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقد الطبع ومعوج السليقة مشترك بين المتحاملين لذلك الفن والتوزين
وعالم بها والحاصل ان العوام يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدينية بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك

قاطبة

البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم يناقش احد منهم في انه كيف حصل لك العلم
مع انك لا تعرف المنطق وكذا بعينه نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير ومجلة البعير طال فان مثل حب الرمان فانه قد يطلق
الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص
وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح باضافته الى المخاطب على الاول لا يستلزم الاضافة
كون المخاطب له كان الرمان بخلاف الآخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول
يتوقف على الآخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة
فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذا حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال
من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى كبير

وقال انه

البحث الثاني

فقال انه يتجه يعني اذا راى جلدة البعير من بعيدها فيحصل له فورا استحضار انه جلدة لا حجر ولا مدر وانه جلدة البعير لا جلدة الغنم
وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلدة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدرت هذه منه
وان هذه الجلدة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلدة بعير لا جلدة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك فليفهم
ذلك الثاني قال المحقق ره في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه
غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وقال الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوائل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الاحكام ولا
يلزمه بها بل يامر بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول لا دلالة في هذه الكلمات الا
ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد ره في الالفية وغيرها اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان
مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة فيلزم من الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان
يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الآخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ
بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الآخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الآخرة على الاستدلال
وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الآخرة غير منتفع
بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث والثاني ان المعتبر
في العدالة الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظن ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج من
الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان
الى ان الامر في دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويميز
عن سائر الاديان لتاخر الامر بالعلم عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى العلم قد يحصل بشيء آخر
فهو من هذه الجهة يسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما يتوصل به الآن حراما كما اشرنا اليه في
مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد يسقط اعتبار وجوب النظر للتوصل
الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوب الآخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق
وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عينيا اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى
وتكاسل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الا ان
يقال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة
المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس

الاصول في مقابل الفروع وامّا على خصوص الاصول التي هي من الاسلام فخطاب لكل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن ضرر
الاسلام ويئول الامر الى الاسلام وخطاب للمسلمين خاصة لاجل تحصيل اليقين والفلاح من الزلل وعدم الابتلاء بشبهات
الاديان وكذا الكلام في سائر الاديان بالنسبة الى الدين الحق فيه فقوله يجب الاجتهاد في اصول الدين متوجه لجميع اهل الديانات
مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته ما يئول الى ما هو الحق المطلوب وقوله يجب العلم باصول الدين مختص
باصول الاسلام وكذا كل دين يعتقد في زمانه الخاص به وقوله لم يترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع مختص
ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الآخرة ايضا فلا يتأتى ان يقول ان تارك هذا الواجب
يكفر بها تارك الكبائر ولذا اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو
غير مأنوس والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالقاصر
من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما سنشير وان كان في
بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عن معتقد الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ
واقول الذي ينبغي ان يعتقد تماما ويناسب ما فصله المحقق في موضعين الاول ما ذكره في كرهه ما نسبه الى المفيد والمستفيد فانه بعد
ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقرير الائمة
على ذلك اورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم
واجاب عنه فقال ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه
وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد
مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان
يكون جهلا وذلك لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام
على هذا القول … ذلك ولا يمكن ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد
فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغترا باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا او باستناده اليه وانما يعلم
ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ
لهم ذلك الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقول انما
ذكرنا انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا
فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في بحث اخبار الآحاد فقال فان قيل كيف تعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح
الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصول معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه
على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل في
كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج فذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجمل الى آخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره امور الاول
ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر
من الآخرين ويمكن … ان الشيخ … لا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني ان …
مقلدة اهل الحق بعد جزمهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما

اعتقدوه فيه

اعتقدوا حقيته الكتب فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلد غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في اخر كلامه
الا ان مقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في عقلهم للاخبارين انهم
بالغرض في الفعل للاضطرار وكذا يعبر منهما للثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل الدليل الذي بين الاسلام فعل الجبار في مقلدة امر الحق
اعتقدوا الحق بالاخبار ام لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاخبار الا من جهة حسن ظن بهم والاخبار جعل حسن الظن مناطا للاعتبار
مشترك بين الفريقين فلو جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان
كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على الاطمينان السابق او يتزلزلان فيه فعلى تقدير بقاء كل منهما على الحال
السابق في الاول وهو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتنا
بامر دينهما متساويان بان مبدئهم والاصابة الاتفاقية لا يعتد بها مع انه لا يتوجه اصابته لسبب التزلزل والقول بان الكفر هو
الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد المحق من جهة الا انا مع قطع النظر من ان الكفر
هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام
وعدم الكفر وان اراد الشيخ ره انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل لها للثواب والعقاب
فهو مع انه غير ظاهر من كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث
ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال
السنة المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا
ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه عن الائمة والعلماء ولئن كان المكلف جاهلا وغافلا لان فائدة النبي والامام والعالم
هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة لم يضر الا عن التفطن
والتنبيه وبهذا يظهر ضعف ما ذكره من نفيه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة
بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه
سلمنا لكنه لعله كان لعرفهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر في حكاية العجوز و
الاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمالات لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من
جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقع او بقرائن شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن او من جهة حق
او نفسه او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت بالاجماع وانى له باثباته الخامس ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان
يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد
فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره فهو في كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا
ذكرها واما الاستدلال الاخير المذكور في كلامه من جهة ان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال يدل على
عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وانه ربما كان ذلك لاجل معرفته من حال الاعرابي بانه كان من اهل الدليل اما من جهة فطنته او
من ملاحظة معجزاته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما الابتناء على الايمان فضلا عن
الاستدلال لعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين او لاتمام ايمانه وتثبيته وتشديده على التدريج حسبما اقتضا
المصالح ومحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل رأسا او في كيفية الاعتقاد بالاجتهاد مستندا معذور وفي غيره من الحق
وغيره والفرق بينهما مما التزم لقواعد العدل من الاثبات الاخبار وقد بيناه سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا
لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم بوفق

حالهم ثم ترتب ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عذابهم في الآخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام العلامة وغيره من العلماء لا ينافي تنزيل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي او تجاوز عنه بكثير او لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف بالمعارف في الذكر ان كان عشر سنين او كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم الدالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة للاصل البراءة وقد يشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو بعد الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق بتعجيل الحكم لنقصان عقولهن فعلهن لعدم التكليف دعوا لهن الى المعاصي من الذكور وبان الذكور لكونهم اكثر هوى واللهو واشتغالا بالتجارة والافعال احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكلفهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل اللذة في امر المعاش من زمن فيه ليكمل لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخرج عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعداد المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والآيات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق بناء على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعيد فان غاية العقاب لا يزيد عدم الايمان الواقعي وان ابيد به عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لا انه ليس ادنى من المنافق واما بعد ما لا يراد الرجوع الى الاستدلال فلم يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الآخرة فيمكن ان يقول انه من جملة المرجون لامر الله كما بل المستضعفين ويحتمل الاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري في سائر الفرق ايضا واما المقلد في الحق الظان ان العالم بوجوب النظر الغير المقصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي الآخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم لوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا والآخرة وكذلك هو كافر اذا لم يصر بل يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجى في الآخرة ومنه يظهر حكم الظان واما القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود من الاطمينان بالعقائد الحقة المرتبها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والدليل وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الآيات والاخبار واما الظان فكذلك فهو مسلم في الظاهر ومرجى في الآخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور الحق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجى في الآخرة بعدم اتمام الحجة وكذلك الظان واما المعاند المقصر فهو كافر في الدنيا والآخرة جازما كان او ظانا فهذه احكام المقلد بناء على خطائه او خطائه وما حققنا في المقدمة وتقف في تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهد فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والآخر مخطئ آثم وقد تقدم الاشارة الى الكلام فيه وسيتبين في القانون الآتي ان شاء الله تعالى الثالث



المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب لذاته المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقائص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب لوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة والاحتياج الى ارسال الرسل الملازم الاهتمام به ولذلك جعلوه احد الاصول

الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في
تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع
عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط
والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتها من اخبار الآحاد
ثم ان العلماء الذين جعلوه احد الاصول الخمسة يمكن ان يدعى فيما جاء به النبي صلى الله عليه وآله خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوت المعاد في
الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال أفحسبتم انما خلقناكم عبثا الآية فيمكن جعله احد الاصول الخمسة
بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص الجسماني فان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة ثم ان الاذعان
بامامة الائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص
الكلام بنبينا صلى الله عليه وآله وائمتنا عليهم السلام فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما
النظر في جزئيات احوال النبوة والوصية مثل كونهم معصومين وكون نبينا صلى الله عليه وآله خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين
وكذلك عصمة الائمة عليهم السلام وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض
الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاستلزامهما
غيرهما منهما كما لا يخفى على المتأمل سيما في اوائل الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي صلى الله عليه وآله
كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة غيرهما في
الوقت وتحقق لكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التأمل
في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان
الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبي صلى الله عليه وآله وصفات الامام عليه السلام وجزئيات
احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقائع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة
ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك
بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة
اذ الدليل على حقية النبوة وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري
الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في
كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقة وقد يقع الاشكال في بعض ما فهمه حكماء الاسلام والصوفية واحتمال
كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع الثاني كون ظاهرهم على
النصوص هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا
لاهله هل يوجب تكفير من في مطالبه خلافه ام لا ولما كان مبنى التكفير في انكار الضروري هو صدق النبوة لانه ينكر ما
يعلم انه مما اخبر به فالم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان هذا الشيء مما يعرفه كل احد دخل في
الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان
القطع والآخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكونه نظريا ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء
الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على الخلاف
مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية

يجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضرورى ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول صلى الله عليه وآله وينكره وهذا العلم اما
يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بملاحظة حال المكلف وحال التكليف فلا يتأتى ان يكون
الحدس قطعيا الا نادرا دون تكفير مسلم بمجامع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه
الشبهة فلا اشكال ومن نقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي صلى الله عليه وآله اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع منع
عن الاسلام بسبب اسره او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ
الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة الاخبار الآحاد والمسائل الفقهية
لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب العالم المثالي المرئي في حال الرؤيا
كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه
والتقريب للافهام القاصرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن
بسبب ملكاتها الاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث
العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلة العظمى
والطامة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد واداهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم وكلامهم يعذبون في
الآخرة بل لنا ان عدم التعذيب في الآخرة فللزوم الظلم على الله كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب
احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال هو مطلق المعاد الذي يمكن
ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من الشارع ايضا واما خصوصياتها فالحكم بكفر منكره
انما هو من جهة استلزامه لانكار النبوة بعد كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه
بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحسب انها من صنو يقينيات فهو لسبب هذه
الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي صلى الله عليه وآله ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث
التقصير في فهم الكلام وعدم العلم على مقتضاه في العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي صلى الله عليه وآله مع علمه بانه قاله
فالحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من
اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما
علم صدوره من الله تعالى ورسوله علما كاملا وعلا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك
الامر في فهم ضروريات الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة اما تحصل
بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني
كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبداهة من دين نبينا اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علمنا
بوجوب صلوات الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من
سلفهم وهكذا الى زمان النبي صلى الله عليه وآله على شرائط التواتر وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن التواتر
فكما ان الافعال قد يصير ضروريا فقد يحصل العقائد ايضا ضروريا فقد نرى الامة عوامهم وخواصهم يقولون
بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويعدون ذلك مما بينهم ونرى من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر
الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا صلى الله عليه وآله فمن قال انه لا حيوة
بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي صلى الله عليه وآله فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول

انكل

ان كل ما اخبر به النبي صلى الله عليه وآله حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هنا جمعا
كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك ايضا الا انهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر التشبيه والمثال
كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه لوجهين من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو فهم
مقام المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على مقدار افهام الكافة وحملة الآيات والاخبار
جلهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها وينقلونه الى الطبقة الاخرى من غير بيان ذلك منها ملقية
اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملي تلك الآيات والاخبار ونقلتها
والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء العقول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه
منه فحملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار نحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن الدليل بل نشاهد ان كثيرا من
هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما
ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة في وضع الالفاظ هو افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب
القرينة فمرجع الكلام الى دعوى ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على
ما اردنا وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشرع حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه
فقد لك منهم منة عظيمة على الشرع فمرجع الكلام الى بيان ما استحسنوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا واراد ذلك
فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونحوها عن
ظاهرها لكونها يخالف الظلم والتجسيم قطعا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة يعني العظام الرميم فلا
برهان قطعي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز
العدول عنه سيما اذا اخذ المعتضد وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية
القوة ما لم يبلغ حد اليقين والتزامهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك وذلك لان
كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان
حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمناه من جهة العقل قلت ان كان ما
فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يحصل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا
يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبتنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان
على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين يحصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونها ظواهر افادت
ايضا على ظن من دعواك قلت ان مقاصد هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العقل والاجماع
المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل ارباب الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة
والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار
العبودية من الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار الذلة وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما لحقت الاخبار
والآيات الواردة فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخبار
عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والاخبار والاجماع
بحيث لا يمكن انكارها الا مكابر والمنكرون بعضهم قليلة منهم طريقتهم الى منكري الشرائع رأسا من حكماء يونان وامثالهم
المتأملين اذا لاحظ الطريقة وارتابوا بها وارتحلوا القيامة وطريقتهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير

ما اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكنة في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وعدا اللب والنوى

فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما اعتقدوه من نفي الضروري اما من باب يؤول الى انكار احد الاصول بالالتزام كما

مثلنا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر النبي مع العلم بانه من النبي والاول مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا

والعذاب في الآخرة وبدون التقصير مستلزم للاول لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير

يستلزم الكفر والكفر يوجب المؤاخذة والعذاب فلا يتبادر بحكم بكفر منكر الضروري من التامل التام منه حتى يظهر لك الامر

بجلية فان المقام محل الاشتباه ومن جملة مواضع الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن

ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويبنى ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين يجب ان يرتب الآثار

على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك يجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل

تمام يحصل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ مفرع على استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من النبي فهو منكر للنبوة ولا يمكن

ان يتمثل بما يؤتى في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر النبي وهو لا يحصل الا بمعرفة حال الرجل

اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكون مع الظن بالمدلول لكسائر موضوعات الالفاظ ولا يضرنا الآن حيث لا على

ما وانه اجماعهم المستفاد من كلامهم فانه للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم فيما تقرر

كما هو المظنون فالم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال

هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يكفي على الاطلاق في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم ولا بد من العلم بالا

بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد او الوقت والا فالاصل ونفي العسر والحرج ودرء

الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا اردنا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما يتعلق

به لعل يعوننا فوائده وعوائد ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخيرة لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري الدين

كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب في اعتقاده يقف الايمان يترتب عليها

وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيتبين ضروري الدين بضروري المذهب كما لو ادعاه الشيعة من وجوب مسح الرجلين

ضروريا عن النبوة فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف غيرهم فتامل **قانون** اختلف العلماء في ان كل مجتهد

مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات فلذلك نختلف في تحرير الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات فنقول هنا انهم

ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم واما النافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد ام لم يجتهد

نقل ذلك الجاحظ قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ الاثم يقتصر بالمعرض عنادا عليه عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا من

ادرك ما لا يدرك الواقع فهو غير معقول لاستلزامه اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ ان

اراد ان كلفهم بالنظر بمعنى ان الكفر في الاصول الظني كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم فبطل القول ان من اراد الكافر هنا من الاصنا

وعدم المخالفة انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها وما الامثال يستوي تصويب الصوب

والتفاضل على انا اقول انا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم من ذلك ما ذكرنا الاشارة بل لا يبعد ترجيح القول بالاصابة

بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التفصيل في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا يجري عليه حكم الكفار

عليه ان خطأه الاسلام احتج الجمهور بان تحصيل العلم في العقليات ممكن ونصب عليه دلائل قاطعة لا يمنعهم منه في الجهة وجوابه

منع التكليف بالعلم مطلقا اذ ربما اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي علم الجزم الذي يطلق عليه التصور ولا يلزم قول من لا

يكتفي بالظن كالمستدل الطوسي وجمهور ان يكتفي بها في جزء الاسلام ابتداء بالنظر الى المؤلفة وعذاب الآخرة وان لم يكن الا الكفاية

جهنمی

جميع احكام الكفر ايضاً لا يلزم الظلم على الله وان جعل الغباوة في التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فساوى غير
الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقاً للعقاب دون المسلم
مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقاً ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني
وغيرهما وابن الحاجب على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذة في الآخرة ومن بعضهم من جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع
هذا الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفياً واثباتاً
على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عامياً ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق او خلّي نفسه ولم يقصر بعيدة
من الصواب بل هي دعوى مجردة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسألة مع مسألة التصويب والتخطئة
في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكل ما ذكروه
من وجوب النظر والاجتهاد في مسألة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون النظار من العوام ايضاً اثماً لانه لا يمكن
ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا
في القانون السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب آثاره في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قال البيضاوي اذا جاهدوا في الله فيهديهم الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد
بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة وهي سالبة من الاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل والمعنى والله
يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال والكفار والمحاربين اياهم في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا
ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجج والبراهين واعلاء السيف والسنان او لنفيضن عليهم بعد ذلك سبلنا الخاصة الموصلة
الى مراتب من القرب لا يصل بجهدهم بدون لطفنا او لنكلفن لهم هداية جميع السبل ولنخصن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها
مع ما هدوا اليها فلا دلالة في الآية على مراد المستدل وظاهر الآية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في
الدفاع عن شريعة نبينا بعد ثبوتها هو دفاع عن حق الله فلا بد ان يبقى الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود
مجاهدة في الله ودفاع من حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا اثبات نبوة موسى وعيسى
بنبوة محمد صلى الله عليه مع ان كلمة جاهدوا ان كان بمعنى الاجتهاد ايضاً يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن ينتسب اليه بعد المعرفة
واليقين لا حال الشك واول النظر والترديد مع ان علي بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع
رسول الله صلى الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم
والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسألة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه
فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمتكلم في هذه المسألة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المخالفين فيه
كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو
مقصر آثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما آثمون مقصرون وبالعكس وقد يرد
هذا البحث في الفروع وهكذا انطباق الآية اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل ههنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن
جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقاً في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضاً باجماع المسلمين على قتال
الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بعد ذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخال عنهما
والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب غير
المقصر منهم في الآخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير المقصر للزوم الظلم عليه تعالى واما

ظواهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول
امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون
اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف
ما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف به ثم
وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشاء من سوء الاختيار الحاصل هيهنا بالتقصير على فرض التقصير لم
يثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان
ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها واحد وان
المخالف فيها آثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهد ليس بجيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعف
من جهة العقل او المعاند المقصر ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك المسائل بل
من جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام
في امثال ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم
بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير فالكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين
الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتاثيم
ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفروع
الشرعية كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف عن
تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي
ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل ساير المسائل
الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطا بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم
اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل حكمه تعالى فيها تابع لظن المجتهد وظن كل مجتهد فيها حكم الله
في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله عز اسمه وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد
ومن اخطاء فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة في نهـ والشهيد الثاني
في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين
وهو الذي اختاره المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان
مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ ره بما يرجع الى ما ذكره ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا
الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والراي ثم القائلون بالتخطئة من العامة
اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب الاتفاق
فله اجران ومن لم يصبه فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون
بانه قطعي اختلفوا والجمهور على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل
انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب
على ظنه شيء آخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب

الدفين

اليه اصحابنا

الى اصحابنا وقد ذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض
من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاؤهم في الاجتهاد التقصير
او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد مخالف للظاهر والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبرا واحدا الا انه تلقته بالقبول
ولم يقدح له رادا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير
المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه
ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم
جميعا واليههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام
انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما
فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره
ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما تسمعه في امثال هذا الزمان هو ان كلامه عليه السلام على العاملين بالقياس والرأي لا
بالكتاب والسنة والى هذا يشير آخر كلام الشيخ ره في العدة ويفيده ما نقله من المذهب عن مشايخ الامامية من ان مراده ره
انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظن بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة
في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المختلفين المجتهدين بسبب نقص رتبة الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله
لا الى الرأي والقياس وان الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الآحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض
ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يخطئون
المصوبة على التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب في
اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه
في بعضها غير واحد منهم المحقق البهائي ره منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والتحقيق
عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مطلقا ولنا في الحاق الاستدبار به بعينه كلام وهذا كله مبني على ان
المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من يرى وجوب السورة او التسليم ونحو ذلك ولم يفعلها وفعلها على
الاستحباب حيث يعتبر الوجه في صحة الاقتداء به قولان مبنيان وينبغي على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها نقض
المجتهد حكم مجتهد آخر يخالفه في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مبنيان او قول معتد وفي هذه التفريعات تامل
فان القضاء والاعادة انما يثبتان بامر جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق
صوابا بل قد يكون لمكان دليل آخر بعد الوقت الاول والاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة فلا تدل على التخطئة
ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء في القبلة يوجب القضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا او سلمنا
القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الرأي ثم فان الواجب على المأموم ان يتمسك بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند
غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربع في الذبح اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى جوازها
بذلك ويجوز للمجتهد المقلد مجتهد آخر يخالفه في الفتوى فيلزمه عموما البتة معناه انفاذ الحكم الحاكم المخالف له ويجوز انفاذ الحكم

ونبيهم واحد

عن اداء

الحاكم المخالف لرأيه ثم والكلام في امضاء القضاء السابق عن جماعة غيره وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب لعله لما ذكرنا
قال صاحب ... في آخر البحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل **قانون** يتوقف الاجتهاد وكماله
على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب الصرفية والنحوية لان الكتاب والحديث عربيان
يعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغيير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف
ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب
اللغة كالمستمعين للخطابات الحاضرين مع النبي صلى الله عليه وآله والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال او ممارسة كلامهم بحيث يحصل
الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يتوهم ان العربي لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة
مراد النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم
عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتبحرين الممارسين من العرب ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب اللغوية في هذه
العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة
نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما
يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمس واليقين بها لا دخل له
في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه
على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه ثم يجوز العمل بما فهمه كما ربما يستلزم تحقق التوبة
الايمان لا يبطل ما فهمه فيها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني فهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم
بالمعارف الخمس مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة
وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه
توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسألة الفقهية فاذا
قلنا ان تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسألة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف
عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل النظرية يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون
الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات بديهيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه ايضا
من حيث الفهم معرض للاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لتصحيحه او لردع غيره من الغلط
والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يتوهم من ان المنطق لو كان عاصما من الخطاء لما اخطأ المنطقيون في
الاستدلال ضعيف فان الانسان جائز الخطاء في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ من الخطاء في الاغلب السادس معرفة اصول
الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا يمكن ان يكون على سبيل التقليد لكثرة الخلافات فيه بل وكذلك
الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف مما لا ينفك عنه الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفي
في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل من ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم فلا يحتاج فيه ... كما اشرنا اليه
سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انها وردت بلغة من تقدم
او لغتهم ولا نعلم اتحاد عرفهم وعرفنا بل نعلم تغاير الاصطلاح في كثير ونشك في كثير ولا يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما
علم ... او اصطلاحهم واشتباها الاصطلاح ونعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم ... ونشك في التغيير فيحتاج الى معرفة
ان الحكم كان على وفق عرفهم او عرفنا اصل ... فقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين ... اشتراكنا معهم في التكليف

لا يستلزم

لا يستلزم كوننا غافلين بل يحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الله او عرفت ما ذكرنا من تمسك بالتبادر واثبات الحقيقة في عرفنا
او في اللغة ثم نتمم البيان باصالة عدم النقل والتعدد فثبت عرف الله واخرى نتمسك باستقراء كلام الله ونتتبع موارد استعمال الحكيم
بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي
والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم فانه على وجه هو الاعتماد على
الفهم العرفي كما هو ما استدل اليه من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا
ثبت بالاجماع والاخبار ان منها خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر تلك الاخبار بل
صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يتوقف على معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في
الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم التساقط وحرمة العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك
يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلالات الكثيرة
والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل بما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة
المتعارضة مضافا الى المباني المعتبرة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها ليس شان كل احد بل لا يتمكن منها الا الاوحدي في كل
زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد
وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هو وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في
الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف
يمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما
ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك
في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه حجة وهل هو مما يستقل به العقل او غيره
والرابع انا اذا لم نجد دليلا في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة او التوقف وغير
ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل وعموم آخر خلافه او اتفق
اجتماع العام والخاص في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة فحكمها ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل
ما لو امر الله بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل
لو امر الله بشيء في العقل وان كان يحكم بان فعل مقدمته مما لا بد منه في تحققه لكن الله هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمة
ايضا بان يكون هناك خطابات غير متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب ولا يتعلق الوجوب الشرعي بفعل مقدماته
ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية فلا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وفي وجوب مقدمة الواجب ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واوردوا على
من احتاج الى هذا العلم شكوكا واهية لا ينبغي ايرادها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها الاول انه يتوهم من لم
يطلع على الحقيقة ولا يتيسر له تحقيق حقيتها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان
قدماءنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا ايضا يفتون بين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم
على ذلك فاستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا بان ما
ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوينه العلم لا يدل على عدم
وجوده راسا ولعلك سمعت ما روي ان امير المؤمنين امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو ونسبه فهل من

[Margin:] يحتاج الى الاجتهاد

[Margin:] في بيان الشك الاول

مثلا ان نقول ان تحصيل المسلم بكون مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فانحصر فيما ليس كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود
ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد
والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجود جملة
وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك
لعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا
مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يقل
افعلوا فاوجبه الوجوب فقرره الامام ع على فهمه مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجابه من باب القلب انه تعالى قال في
الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب يستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم
في حكاية قول ابراهيم ع بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابراهيم فانه قال بل فعله كبيرهم
ان كانوا ينطقون وكذا في بعض الاخبار دلالة على ان هذا النهي يدل على الحرمة ام لا وحكاية منازعة ابن الزبعري مع رسول
الله ص معروفة واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا فيظهر من الاخبار بل ادعى جماعة
من علماء اصحابنا اجماع الامامية على جواز العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية
عن رأي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يقتضيان ام لا ليس كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر
من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني ره في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وقصر الصلوة
في الدار المغصوبة كما اشار اليه العلامة المجلسي ره في البحار وكذا كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على
الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يجوز لعاقل اذا دار الامر بين النفي و
الاثبات ان يردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة
قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا من سقط الكلام وان قلت كانوا قائلين
بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون
في المسائل وقائل بكل من الطرفين فتأمل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليلا مما دونه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل
عليها وذهب اكثر الحوادث كتب الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب جلاء وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي اخفاء العلوم
تدريجا كما هو التدريج في الذات في الفروع اذ لم يجر عادة الله تعالى بامكان تعليم الامور الغير المتناهية دفعة وكذا تعليمها فقد
احوال الازمنة بل الاشخاص في زمان من حيث اقتضت المصلحة ان يظهروا ما لم يظهروه في الآن الاول فقد يقتضي المصلحة ذكر
دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوا اولا ثم يفصلوه وقد يقتضي الاجمال وعدم التفصيل
انهم لا يمكن تحصيله الا بالاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين
مع ان الاسلام امور كثيرة من اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا تتم الا بتنزيه الله عن الشريك والنظير والجسمية والمكان و
يشاكل ذلك وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم
القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبوة وعصمته وصدقه وحقية ما جاء
به واخبر به وما قد يوجب ما يعد من الخلافة وغيره وكل ذلك مع ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الآن الاول
فلا مانع من اقتضاء المصلحة في سبيل الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في غنية عما يحتاجون اليه ونستغني
التعلم فيها لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم انه من ابده مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات

بمجال فيها وثبوت اشارة المعصوم بين ايديهما مجالا لعين بديع فيما جرى به عادة المصنف فى سائر العلوم حيث نراه يبوبها تبويبا فبوبوها
تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا فى هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام
المتلقاة من الشارع المتداولة فى ايام حاملي الاخبار والسنة هم وعصارواتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه فى
كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا اقل قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد
ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة
كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين على
من انكر وهكذا الاعراف ان يتفرع على استحالة القبح على الله ثم امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذلك وجوب المقدمة
على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غصون ما يتشعب من
هذه الفروع المذكورة فى كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة فى الدار المغصوبة يحتاج الى معرفة
ان صلوته صحيحة ام باطلة وعموم الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعموم النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم مقتضى
للبطلان او موافقة الامر مقتضى للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يتبين اساسه على احد الطرفين لا يمكن
له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى فى سعة الوقت فهل يصح صلوته
ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم
وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من جهة العمل والتوقف من جهة الافتاء
كالصلوة فى الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة فى غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول
للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يعتبر باب
ايات الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فقد دليل اخر غير الاحكام الثلثة الباقية
وفقد النص الدال على احدهما فح يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك وتركه
عملا بقوله وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى
الهلكة وترك مثل هذا الفعل وفوقه كان عدم الافتاء ووقوفه بالجملة فنحن بتركنا تمسكنا لا نحتاج الى علم الاصول
الغير الماخذ اقول لا يخفى ما فى هذا الكلام من عدم الارتباط بالماخذ ونهاية فان الصلوة فى الدار المغصوبة
مما لا اشكال فى حرمته حتى يحتاج الى الاحتياط بل هو متلو خاصته انما الكلام فى الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط
لا مدخلية له فيها عن فيه فالكلام ح انما هو فى وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط
فى القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف
مع الجهل للزوم التكليف بالمح فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا
له قلت ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والقضاء المسلم من جواز ما ذكرنا انما هو ما التوبة فلا ابدا ما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققنا
لا تقول به والثاني يرجع الى ان النهي لا يدل على الفساد لثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه الاصول فهو ايضا
لا محيص المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من
اخبار الاحاد ومن ابن جاز لنا العمل بخبر الواحد الى جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز لك

العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل
عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية
المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اى الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت
من اين ثبت لك جواز التخيير فان رجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع الحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا
على الاستحباب ثم من العجايب ان هذا الفاضل لا يجوز اجتماع الامر والنهي مع تعدد الجهة ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا
المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناط ان هذه مستفادة
من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده
وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كونها اجتهادية
ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من العلماء فيها يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية
يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون
القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر
وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان
وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والاخر
بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما فهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فنسبتك
ذلك الى الظن وما استفدته من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان
ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد انشاء الله وثانيا
ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه
بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل
شخص حكم سلطان على تاجره وعبده الدائر معه اخبره بان السلطان امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بما امر
والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل
الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول نحن نؤيد هذه وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع
تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم
الجواز غريب فيما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومن توجه الينا الا الخاصة وغاية ما
يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربية انما يفهم
من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراده المعصوم
وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له ثم وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقيقة
الشرعية والنقل والاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب
عن المثال الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان السلطان ومن حكم واحد ولسانهما متحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما
فالمترجم والمعرف كاف فيه لا يحتاج الى المسئلة الخوض فيما سبق من القواعد المتعارفة الى موضعها ورد ما عليها وان لم يدونا اما
على التفصيل فلم ينضبطا اما على الاجمال فمع ان لنا ان نمشي مشيك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول
من اين يجوز للحاكم ان يعمل باجتهاده ما يسمعه مع احتمال النسخ بعد ذلك او تخصيصه وان مراده مثل اتفقه النفس الامري ومن هو

عند الملك ومن هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وابتغاء الأمر الذي تعلمه الثقة هل هو على جهته أم لا وانه اذا
تعلم الثقة بعد تعلمه التوضيح على كل امر منه المراد ان ذلك الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك
من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح وتقارب
العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه مما نحن فيه وكذا يظهر الجواب
عما ذكره من قوله وتبين له المخلص عند تعارض الخطابات ببيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فمفروض وان كان
الاخبار فمنقول مما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار
دوري وسيجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال
وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا
لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فتاويكم انما هو من جهة رخصة التخيير واعرضنا عما يرد على ذلك فما
تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة
اصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على
فهمنا قلنا نظير ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهلا ترجعون في مثل ذلك الى العمل باصل البراءة
او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية
شكوكهم ومنها تعرف حال ما لم نذكره السابع العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها من القرآن والكتب المستندة اليه بحيث يتمكن
منها حين يريد وهي خمسمائة آية عندهم وبعض الروايات الواردة تدل على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرائض وصنف امثال
واحد اثلاثا وارباعا فيهم ثم وفي عدو قوم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهو ينافي ظاهرها
كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم نظرة الكلام
على حجية ظواهر القرآن من الاخباريين والجواب عنهم فراجع الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كان عنده
من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص
عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان
العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذ بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة بها كما اشرنا اليه فيها
شروط العمل بها وان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذ بنيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن وبملاحظة
ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح من المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي
امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل وكذا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا
ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الآحاد مع انه مما ورد في
الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل مقبولة عمر بن حنظلة الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك وقد اورد هنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية
الصدور عن المعصوم فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع او لأن نحو
قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوى وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال
معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب يكفينا الا ان هنا
نقول ان الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة

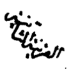
فان قلت انّها قطعيّة فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة لان الاصالة بنوعها قطعيا سواء كان [illegible] كتب الكشي والنجاشي وغيرهما
فلا يثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انّها ليست بقطعية فهو مناف [illegible] الدليل فان وجه
الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها [illegible] جهالة المقطوع به نفي قابلية
القطعية واثبات تعيين ما هو قطعي من ابين الشيئين مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدلية والاصدقية
والافقهية من المرجحات وغيرها منها مع ان تفرع علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدلّ على كون تلك الاخبار التي
يشتمل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بالاخذ بالسند ومعدلية الراوي لانه لا يجوز تصديق
التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى ما خالف العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية كما يحتاج
لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بل الاخذ اصدقية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا
يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة معارضاتها بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة والغالية كانوا
يدسّون في كتب اصحابنا وائمتهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ابطلها من قبيح
فيها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع وادعى منها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي
كان يتحرز في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بيّنا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب وفاسقا بجوارحه وهذا النوع
من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام فاسد لانه استنبطها هذا المدعي من رواياتنا امثال هذا الراوي
يعني انه عرف من حاله من تتبع روايته واحتياطه مثل تردده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي ليس اظن انه قال
كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل يتحرز في الرواية ولا يرضى بالافتراء بالامام وليت شعري هل هذا
الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعيته
خبره بما يروي فاقول اما فيما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال انفع عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس
معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل يتحرز ولا يرضى بالافتراء بالامام كيف يحصل القطع برواياته
روايته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله
متواترا عند مثل الصدوق فكيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقله عن غيره معتمدا
نسبته لصله والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل يتحرز في النقل مجتنبا عن الكذب
بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا
ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل
الصدوق وغيره غير [illegible] وخامسا ان حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم ادعاء كثرتها [illegible] لترويج الباطل ويرائي
من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لامثالنا في زماننا في غاية
البعد نعم يمكن حصوله للمشافهة الحاضر الممارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد
المشتملة على ذلك بعد الفحص او لا بد من [illegible] سيما مع اتحاده وتعدده سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكر
ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير
منه وسابعا ان هذه الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال
الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر
الاصل عنه وقد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق ومثله لا ينفعنا ولا يحصل لنا الا الظن بانتساب

لا لمعرفة حال الرواة وهكذا

المعرفة ان

الى غير ذلك من الابحاث التي ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد بوسط هذا المقام بذكر تحصيل العلم
العادي من القرينة التي ذكرها المعترض بصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب فانه اعلم ان بعض
وغير قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بحقية الاصل وصدوره عن المعصوم او بصدق مثل الصدوق فيما
اسند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس وتقضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل
بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل بخبر الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب ودلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي
اعتبره الشرع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد
ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة
ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز
العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول ــــ وهو نظير
بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعدما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا والاواني الموضوعة في البيت لو غبنا عنها بعد ساعة علمنا انها
بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة المنحوتا اللذين جرى العادة بعدمهما
فلا يحتمل نقيض تلك العادة في زمان النبي ص الذي هو صاحب المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فقد يكون مثل ذلك
في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اخفيت عنا بتدبير بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك
انما هو ظن متاخم للعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا
النقض منقول عن العلامة ره في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم
العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي اعني عموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل
النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم
بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات ذهبا وانما الحاصل ان ما دام العادة تقتضي انتفاءه فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي
امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع
بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر فانه لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في
المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافيه الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر
عليه الامر لان ذلك امر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول ــــ ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكر
من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها
فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر في حال
بذلك والاعتقاد ذاتية وتعلقنا اليه ولا في حيزه بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان
خلافه في نظرنا وفي نفس الامر ايضا في ان حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم منه بالنظر الى ذاته لو فرض
خلافه بوقوع وقت الجزم الظاهر ان مراد الناقض ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم
لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لعدم جريان العادة
فهو غافل عن محل الخطاء بسبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك
والى هذا القصد يحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذو اشجار وانهار

اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اهل الشر خرب هذا البستان
وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن
من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا وقد وقع
مثل ذلك في قرب ما سمعناه وانا اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته
وقلت اما يمكن ان يصدر من السلطان القوي الفلاني خرب بستانك وجعلها قاعا صفصفا يحصل له الاحتمال عنده لك
ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بحيث لو ما يحصل له
بعد التأمل والتفطن للاحتمالات ونفيها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الاحوال
والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في
العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب
الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شائع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالتنبه الى
حال التفطن فالاحتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على بعض الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الامر
الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا
يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقه الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في
الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد
من تتبع طريقة الشرع وسلوكهم مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي يقع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار
وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق في بعضها بما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن
ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعوته من عالم منصف والعنود
ان دعوى مثل هذا الجزم من جهة الشهرة الشائعة الحاضرة مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان
واما دعوته في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات
والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب بتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف الكتب
في الاخبار المعنعنة عن المشايخ مضافا الى الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شأن صاحب التصانيف المتأخرة
ايضا ففي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم لا يخرج عن غاية البعد فضلا
عن ثبوت الاستيصال والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويزول بالتنبيه والتفطن لاحتمال
الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها ما عاضد
بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك واني هو
في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية
الناس ولا يكون مرجع الشيعة اصل بحال وروايته مع تمكنه من استعلام حال تلك الاصول وتلك الروايات واخذ الاحكام
بطريق القطع منهم ع وفيه انا اظهر افراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا ان كون الصدوق
ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان كون التاليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون
الرواية قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة وطريقتهم





بجوزه كما اشرنا اليه في مطاوي ما ذكرنا وثانيها انه لا ريب ولا شك في ان اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان
مثل الشهيد الاول الذي كان يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الحجية ومع ذلك الف الكتب لهداية
الناس ورابعها انا لا نسلم تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذلك من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم
امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن
عنده وهو اول الكلام وخامسها ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره
لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر وقد يكون بعد التتبع او ما
الكتب المؤلفة للارشاد بل بقية ممنوع وسادسها ان كون الاصل قطعيا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول
الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق في مثل ما ذكر قطعيا انه سلمنا
لكنه ذكر المقطوع عنده والذي له بانه مقطوع في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا
عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقق كونه معتمدا او غير معتمد انما يعلم من علم الرجال وسابعها
ان يكون رواية واحد ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال
وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم
بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون
وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحة عند المتأخرين لا يدل على
القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما ثبت انتسابه الى المعصوم فهم يفسرون ذلك بحصول القطع
بذلك من جهة التواتر او من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يفسرون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب
والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند
المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر
مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال
وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فحصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فاين لنا بالقطع بالتعيين وخامسا
انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل فتح ويرد عليه انه كيف
ذلك لنا مع ورود سائر الابحاث التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق
الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل
غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى
على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه من انه
عليه السلام في وجوب النوافل اليومية ولما عرض عليه صلوات الله عليه قال اين يذهب بما قلت انما الله تمم الفرائض بالنوافل
وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي ممن قال الامام ع فيهم انهم ثقات مأمونون او خذوا عنهم معالم
دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال لانه من هو منهم
اولا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك
العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكرهم ع لكن وثاقة الرجل وامانته انما يمنع
من تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكذا الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يرويه غاية الامر انه يفيد وجوب

ومنها رواية [illegible]

ومنها [illegible]

ومعرفة حال الرجال م

يرووه د

القرينة السادسة

٤٠٢ العمل بمضمونها وابن هو من قطعية ما يرونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي ولعله كتاب الشيخ لا جماع شهادة ثم على
صحة احاديث كتبهم وعلى انها مأخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد
في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا للسائل تصنيفه
وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد
علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسّر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون
بحيث توخيت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا بد ان نفهم مراد هؤلاء المشايخ على ان
يكون قطعيا كما نرى ان المتأخرين انهم لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لنا اثبات هذا المعنى الصحيح عندهم و
يشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امور
لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره عن المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون
ذلك فضلا عن ان يصفون بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر
الكتاب بل ومفهوم المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلنا مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق انهم يريدون من
الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدور وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد ولذا كان يرى توثيق
ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث
عنه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل
راويه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه شيئا واغتشاش الامر فيه ومنها ما كان يعتمد لاجل الوثوق
بصاحبه او القرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان عرض له بعد ذلك تخليط فالمعتمد في
مقابل غير المعتمد ليس معناه قطعي الصدور ولذا احتمل كون اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان
ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب
الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها
ظنية عنده وكذا كتاب الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو
ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات
الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهما
من المتأخرين واما ما نقل من العدة فلا يحضرني ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتأخرين اني تصفحت كتاب العدة ولم
ار ذلك فيها ثم ان بعض المتأخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة
الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة مأخوذة من الاصول المعتمدة
ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على
ما علم انه من غيرهم ثم لاجل تفقههم وصنفوا على البيان والتفصيل وتمييز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعد
الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلنا انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل
لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى الترجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة الى
الترجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما

القرينة السابعة

توخيت

منها وان كان

وان كان غالبها من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء المجاهيل ممنوع وما استشهد به من عمل المفيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد وكذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او الاصول الممهدة ولو من قبل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسباب فقد يوجب ضعف السند فقد يوجب ضعف السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها الا بوجه نفس ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان ومن ملاحظة الرواة من اسبابه فانما يبقى وفي الحال فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها الثالث الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علمائنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا احتياج الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأ الهواء او العصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج الذي لعله لا انضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا ناشيا من الكتاب او الحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا يمكن انكاره والسيد وابن ادريس وامثالهما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشككين ايضا ذلك ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بتفسيقه مما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخليته ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ مما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكون في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقام معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرها انه لم يعتبر به ما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي عمل على التصحيح انما هو من اجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض متاخري الاصحاب في رد الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران والحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض والفحص من جملة تلك الاسباب لا انها معتبرة لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب جواز ان يظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرنا في مبحث الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم حجيتها بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد والقياس والاستحسان ونحوها لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل الثالث الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة الذي في معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح

لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وربما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدّم عليهم مع جهالة
الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك بما قدّمنا في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل
ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مرّ انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيفما كان واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملته
اما رابعا فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى
بالواحد ولا نعلم مذهب المعدّلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبنى على تعديل من تقدّمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا
وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة
فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدّمنا في مباحث الاخبار وفي اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من
الرواة من كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدّون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان
صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الآحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من
يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ صدورها او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد
الاحتياج لاجل معرفة امثال هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها
بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع اختصاص حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية آثارها
وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدّلين سيّما اذا كانوا كثيرين
مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الآخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان
بحصول تعديلهم سيما اذا تعدّدوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها
ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان منشا زلا بمراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدّم من منع كونه شهادة
وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدّل والمجروح غالبا بسبب اشتراك
الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل
فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا ظن بسبب القرائن
من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم فنتبعه فان ذلك ايضا
موقوف وكذلك كل ما يحتمل السقط نتبعه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف فيها
انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب الاصل من
روى عن الامام ع مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والتامّل يتوهم
كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القسم البجلي وكذلك ربما يذكر الشيخ ره عن الكافي حديثا
يحسب الناظر انه معلق لان الكليني لم يدرك الراوي مع ان الكليني ره رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند منه
اعتمادا على ما تقدّمه من الرواية وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني
بالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا
حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال
الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من خطائهم وحفظهم اغلب من
سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها ثامنها ان يكون
عالما بمواضع الاجماع ليحترز عن خلافه في الفتوى وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية

بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فتاوى الفقهاء ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان
فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والفتاوى الزمان ظ
وغير ذلك تاسعها ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات
الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهوبي يختص ببعض
النفوس دون بعض فاذا كانت هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة يحصل له ملكة الفقه
يعني قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة
ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك ساير العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب
ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة
المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا يلزم كون احد المجتهدين
المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتبرين مختلفين في المسائل
غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطئه لا مدخلية لهما في حقيقة الملكة بل هي
فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهو في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعايب الحاصل
للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام واما
فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة
نفس الامر والا يلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون
ذلك الرد مما لا يأبى عنه الافهام العالية وان كان مرجوحا عند مخالفه في الرد فرجحان احد الاقوال المختلفة
او اكثر منها بالنسبة الى الآخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين
المختلفين حين يتفرعون وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من اتقن نظره عليه من اصحاب الافهام
السليمة الآبية فما الفه الآخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهم الآخر فهمه ظ
عليه فتفاوت افهامهم انما هو بسبب تفاوت ظهور المأخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان الفائدة
التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه
في البادي لكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص والتبين يجب عليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن
حالها ويعرض فهمه على فهم مشاهير العلماء المسلمين للكل المعتبرين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم افهامه ظ
والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل برأيه ومما ذكرنا يظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى
الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي ولزوم بعض اللوازم للملزوم وما خفاء
لا يهتدي اليها الا من ايده الله تعالى بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يبذل الحج ونفقة طريقه
صدق الاستطاعة بالابذال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه
سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال يجب عليه اذا طالبه منه حاج
البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب الحج اذا تمكن من دخول البيت لخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا
يشترط التمليك وعدم المانع اصلا لصدق الاسم ومنهم من لم يدرجه بان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم
الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العرف لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة

الاثم محرم فهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة فى معرفة اندراج ذلك فى الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم
الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال آخر يعتبر قصد تعيين البسملة فى قراءة السورة
والقائل بحيث انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة
فيحصل الاشكال فى اندراج قراءة السورة التى لم يقصد تعيين البسملة لها فى قراءة السورة الكاملة وعدمه
والحق عدم الاندراج كما شرحناه فى موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم محتاج اليها
لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا بد فى علم اصول الفقه مثلا اعم من تلك الملكة
فالذى يحتاج اليه فى مسئلة مقدمة الواجب مثلا فى الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم
وجوب ذى المقدمة ام لا وفى الفقه ان ذلك الامر الفلانى هل هو مقدمة للامر الفلانى ام لا وهكذا فى مسئلة
اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده الخاص او غير ذلك من الامثلة والمنازع فى اعتبار الملكة وان كان لا ينبغى
لكون كلامه مخالفا للحق البرهان بل البديهة لكن نشير اليه لتنبيه الغافلين من شبهاته انه ينافى القول بوجوب الاجتهاد
عينا او كفاية على القول لكن لا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس لهم تلك الملكة وان خصصناه بذوى الملكات فهو ايضا
باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا ومع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من
المشتغلين يظهر بعد السعى وبذل الجهد انه فاقدها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد تقرر
انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجرى فى اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم
العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف
مدة من عمره والحاصل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج عن العمومات
بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله فى الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائى كما حققناه فى محله فى مباحث الاوامر وذلك
كتكليف الحائض فى الصبح بالصيام مع حيضها فى العصر بنفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها
ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا فى امثال هذا الزمان
فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفى مع انه غير منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف فالذى
ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يجرى فى اصل معرفة المجتهد وسيجئ جوابه وبيان امكانه وان ذلك
شبهة فى مقابل البديهة ومنها انهم قد قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك
الملكة نعم قد يمنع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة ومباحث ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب والامر
بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص وان الامر والنهى لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة فيحتاج استنباط المسائل منها
الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التى قرروا لنا
قولهم كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل
موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل الى معنى واجراء حكم هذه القاعدة فى تلك
المحال اصعب شئ وهكذا الكلام فى قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال فى ان كل الماء القليل
الذى هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل فى هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة
عدم ظهور حكمه من الشرع من جهة اختلاف الادلة ويختص بالمصاديق الموجودة فى الخارج التى لا يعلم طرو النجاسة عليها
وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير ذلك من المحالات فى الحديث وكلا ديبات

يظهر منهم

الشبهة الثانية

الشبهة الثالثة

او نحو

معانی تلک القواعد المستنبطة من تلک الاخبار لعینها مما اتفق علیه الائمة السابقة بل هم مختلفون فی ان الظاهر منها
ماذا بعلم انه من النظریات المحتاجة الی الملکة وکان ذی ملکة یحکم بما یفهم من التفریع والرد واما قوله ومنه قواعد العهد
فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحادیث والاخبار کان یعمل بها فی عصر الائمة کل من سمعها عالما کان او
عامیا وتقریرهم ع ایاهم علی ذلک یدل علی ان کل من فهمها یجوز ان یعمل بها من دون توقف علی شرط الحرفیة الملکة
وفیه ان العمل علی ما یسهل فهمه منها للعامی وغیره لا یوجب عدم اشتراط العمل علی ما لا یفهم کل احد بتلک الملکة
ومرادنا ان من یرید اقتناص ما یمکن ان یستخرج من تلک الادلة منها ویحتاج الی ذلک لا بد ان یکون له تلک الملکة
وهو المجتهد وکذلک الجواب عما یقال انهم کانوا یعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض من حصول الملکة المحتاج الیها
فی علاج التعارض فان عدم احتیاج المشافهین للائمة ومن فی معناهم الی علاج المعارضة وحصول تلک الملکة لهم
لعدم عثورهم علی المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده او لتمکنهم عن السؤال عن امامهم لا ینفی احتیاج غیرهم الیها
واما ما یقال ان عموم تکلیف المکلفین بالعمل بالاخبار یدل علی ان العمل بالافراد الخفیة واللوازم الغیر البینة التی لا
یهتدی الیها الاکثرون ولا یعرفون فردیتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غیر لازم والا لزم التکلیف بالابطال
بالنسبة الی غیر تلک المتمکنین وهو فی غایة التعافة فان ذلک یستلزم عدم تکلیف الجمیع بعمومات ایات القران و
الاخبار مطلقا فان قلت انهم مکلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون علی التعلم والاخذ ممن یعلم فنقول مثله فیما
نحن فیه وانهم فلا ریب فی اختلاف مراتب افهام المکلفین فی فهم الافراد الظاهرة وانهم یکونان التکلیف بالظواهر والمنطوق
انهم غیر منضبطة وهو منافی الحکمة بل النصوص انهم قد یختلف حالها فقد یکون لفظ نصا عند مکلف وظاهرا
عند اخر وهکذا فالتحقیق ان المکلف به منها ما یمکن ان یفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذکیاء وعدم
فهم غیرهم من العامة لا یوجب عدم تکلیفهم بها فان لم یتفطنوا لها ولاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فانما هل والغا
معذورون وان تفطنوا فتکلیفهم الرجوع الی العالم المتمکن ثم ان ما ذکرنا لا ینافی ما قدمناه فی مباحث العموم والخصوص
والاطلاق والتقیید من ان الاطلاق ینصرف الی الافراد الشایعة وانه لیس بحجة فی الافراد النادرة فان المراد من الافراد
النادرة ثمة ما لا یحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفردیتها ومن الافراد الخفیة هنا ما یحصل الظن او القطع
بفردیتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بین ظن فردیة شیء للکلی وظن ارادة فرد من الکلی واضح والاول یرجع
الی نوع تصرف فی الکلی ویستلزم التشکیک فی حقیقته فان الشک فی کون ماء السیل ماء یوجب الشک فی ان ماهیة
الماء هل هو بسعة یشمل هذا الفرد ام لا ولکن الشک فی دخول الفعل المجهول فی قول القائل بع بالنقد لیس فی
فی الکلی لانه لا ریب فی کونه نقدا بل الاشکال انما هو فی ارادة هذا الفرد ثم انه یدل علی جواز العمل بالافراد الخفیة و
اللوازم الغیر البینة انهم قولهم ع علینا ان نلقی الیکم الاصول وعلیکم ان تفرعوا وبمضمونه روایتان احدهما
روایة البزنطی عن الرضا ع وهما مذکورتان فی اخر السرائر ثم ان یتحقق هذه الملکة واستنباطها وجواز الاعتماد علیها
کما ذکره بعض المحققین یستدعی امورا منها ما علاج السلیقة وتعدیل الاشارة الیه ومنها ان لا یکون جریا
لا یقف فی شیء ولا بلیدا لا یتفطن بالدقایق ویمیل الی کل ناطق بل لا بد ان یکون له ثبات فیما یحصل
ویرتضیه وذلک لا ینافی جواز تبدل الرای مع تجدد النظر وان یکون فطنا حاذقا یتنقل بما وقع علیه من المسائل
الی نظایرها وماخذها ویعود من تلک الماخذ الی تلک المسائل ومنها ان لا یکون جریا فی الفتوی غایة الجرأة و
مفرطا فی الاحتیاط فان الاول یهدم المذهب والدین والثانی لا یهدی الی سواء الطریق ولا یقضی حاجة المسلمین

التفریع
الشبهة المعنیة
فالبعض
خاصة
بالنقل
نقلا
جریانه

ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعتري نفسه بذلك فانه ربما
يحصل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر ويانس بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في ازالة الذهن واضلال الفكر
عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة
لفهم الفقه فربما رأينا بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا فاذا قام الاحتمال
بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس الفقه
هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون لجوجا ثائر البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا
كالعقارب والحيوانات مولعة باللسع وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق
واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر ويعرف
من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او جهل
شبهة سبقت اليه فلج ويكابر ويصادر بالمظنون وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت انما هو خروج عن الحالة
الطبيعية المدركة الى مقتضى النشأة الاخرى المنكرة او العناد والخوف من جنود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالراي
في حال حضوره بل في حال كالرابعة فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان
المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد لا يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما مر عن شيخنا البهائي ره
وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة
هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المرتبة على مجموع شرائط الفقه التي
من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد معظم الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته
فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني ره
والشيخ احمد المتوج البحراني انه جعل الثلاثة من شرائط اصل الاجتهاد وعن السيد ايضا انه جعل الاولين من الشرائط وغيرهم
جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء و
الخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور
في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات
الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلاثة اذ لا يعرفان بدونها في امثال هذا الزمان الا بملاحظة
العلوم الثلاثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجب العلم بكون الكلام من المعصوم والظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة
نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين ع في خطبته واعتبره وكلما اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام
بحيث صار معلوما ومظنونا عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق
بكروية الارض لمعرفة تفاوت مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غيرها او ادنى بلده
وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقوى يكون في ذلك الفقيه
العمل على مقتضى قطعه من الشرع او نظر اليه ويكون ذلك لما ان في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل
بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد في المتحير لو لم يحصل له الظن ايضا والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة
القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وابين من ذلك الشرائط لان بيان الفقيه بيان الحكم باعتبار انه باعتبار الشرطية لا تتبع
المرادها فيقول الفقيه يوجب العنن التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس

معرفتها

معرفتهما شأن الفقيه ولا لزوم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنائع او اغلبها لاحتياج اطراف الشرعيات اليها مثلا
على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار او ان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في الامر الفلاني الارش
واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع هو بعض مسائل الهندسة مثل ما لو باع بشكل العروس
مثلا ويظهر الوجه فيما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما
يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شأن الفقيه فيها الوصول عند اذا قال احد لزيد
علي عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه
تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في
تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو المقصود منها يحتاج الى صرف عامة العمر فيه فصرف العمر في مقدماتها
يوجب عدم الوصول الى المقصد مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما
لا يعنيه **قانون** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان
اشتراط الايمان اجماعي وهو مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض انه خالفنا
تقية وصدقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمئنان بما افتى مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط من
اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا من الفرق والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه
مع الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم
عنهم ـ د
الوفاق على اعتبارها وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ في
اخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع
الشرائط للافتاء بالمخالطة المطلعة على الحال او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال
ذهب العلامة في التهذيب الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته
له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكتفي العامي بمشاهدة
المفتي منتصبا او داعيا الى نفسه ولا متبعا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون
غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
غالطا ـ د
له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلناه وكلام المحقق
هو الاقوى في نظري ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالآية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم
فيها كما ننبه عليه في التنبيه واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنسبة
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط وما يقوم
مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى في الذريعة الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ومنازلهم في العلم
والفضل والديانة وقد طعن بعض من يتخيل الفقهاء في هذه الجملة بقول من يتخيل الفقهاء يقول كيف يعلم العامي من هو ولا يعلم شيئا من
يتخيل ـ د
علومهم لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو
والفقه وفنون الآداب يعني كل من يتعاطى العلم على ما استقر عليه الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل [illegible]

من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما يبلغه فهمهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطن والذكاء والمتميزين منهم
وطلبة العلوم البصير باحوال اهل العلم الغير البالغين رتبة الاجتهاد في بيان حال العلماء في مناظراتهم ويحققون المسائل
في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول الاقوى وان كان بالنظر
الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا
للاصل ولزوم الحرج غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا
اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لو فرض تمسك به بتقريب ان الاجماع
منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا لمن علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهو ذلك
لا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد
وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقد اجتهاده وبعضهم يظنون
فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من حاله
والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في
انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققناه يعلم ان المراد بالظن
الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلنا في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل
الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة ره من الاعتماد على اقبال الناس و
اجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه ره اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام
لا يفيد الظن بشيء والاتيان يكون على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه بحكم العادة بان يدعهم اذا
وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا
في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما يقال اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم
الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما يأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع
فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر
بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد
واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الفتوى و
العدالة المصححة للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع
على مختار الاصحاب فهو والا فلهم بابا ثبته في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل
وتشبيههم بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقديم الافضل
في الحاكمية والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه تحصيل للظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان
المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلده
مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلد اخر فكيف يحصل
له الظن بان قول اعلم المجتهدين اللذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين اللذين في البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم
منه وان سلمنا نفي اعلمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم

واحتمل

العشرين

واحتمل موافقته لذلك لا دونه فلا مناص فيه عمّا ذكرنا ثم يرجع ثم ان دعوى الرجحان وادّعاء حصول الظن بقول الاعلم
ح الى افادة الظن بقيد هذا الحال وبهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين في البلد فيكون
العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو
مقصود الناظر في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضاً فان دعوى حصول الظن
بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد بعد قول ذلك الميت مجازفة من القول
فان قلت ان فتوى الميت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم
الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يتبع عن ذلك
بما يتبع عن اخراج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقول بالتخيير بين الاعلم وغيره في كون
حكم الله الواقعي بحسب ظنّنا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم
فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم اخر يقوم مقام الحكم الواقعي يجوز
العمل بالظن به وان لم يحصل بالحكم الواقعي للتعبّد الناشئة عن مراد الحق فلا دليل ح على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي
ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه
الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقعي ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على
اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب الارجح لان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا
له من متعلق زمان ومن بيان ان رجحانه في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهري
فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في الواقع منّا فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض
عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها
انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهري من كونه ظاهرا انه حكم الله
الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بيّنا
سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعيد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الاثنين
والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يقولون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك
ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخرى لكان له وجه ولكنه فرض نادر
لا تحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى الامارات فنقول لزوم
حمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو ح
يتم اذا كان متعبدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال
الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا
يتمكن منه واحتمال مدخليته العين في مطلبه حتما لا ظاهرا فتحصيل الظن ايضا انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذا
الحال لا غير وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في تحصيل وتفقد
وجود ما يحتمل ان يعارض دليل فتواه ويترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان لا
عدم في الفقهاء وجدنا الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لعدم ما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يفيد
بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى

بخرج ط

فتاواه

الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها حينئذ ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها بل يظهر بطلانها من استنادهم في بعض
هذه الى انه اقرب الى الواقع وارجح وانه لا بد له من الجمع بين دعوى الاجماع على تقليد الاعلم في اثبات المطلب بين الاستناد
الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني وهو كونه اقرب الى الواقع استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول
استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل
ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند [illegible] فهو تابع
لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت لا معنى لحصول الظن بشرط حال دون وقت وان كان
المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم
انه لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم آخر وعلم عدم مخالفته له بل الظاهر من دعوى الاجماع على متابعة
الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان اختلفا وكان احدهما
اورع والاخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة
في الاورع وذلك اجتزاء عن مقتضيه ولكن زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم
الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون ذلك الورع
وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ترجيح ما يدركه الاعلم لكون استفراغ
وسعه اقل منه [illegible] هذا ما حققناه اتفاقا **قانون** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد
السابق على اقوال ثالثها التفصيل بين الذاكر لدليل المسئلة وماخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار ان فات وافتى الاول
فهو الا يجب عليه العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوة او اطلاع على الادلة يجب
التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث
كون المقابلة مسئلة مربوطة بدليلها [illegible] اذا لم يتذكر وتظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول
لما ذكر ولزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب السوانح وتغير
الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل رأيه في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة
الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تحقق ترددا به بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك
ليرجع عن قوله الاول والاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي يتبع عمله بلا دليل ولا موجب فيجب
ردعه مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق
بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد لك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء
كان بعنوان العموم كالقول بان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء ينجس حين ملاقاته
لقطرة من البول ونحو ذلك [illegible] اجنبية وان كان بانشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة
خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة
وغيرها مما يندرج تحت كلي الفتوى [illegible] اذا كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة [illegible] مما
يندرج في الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك
الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بمعنى انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله تعالى فيها والتكلم انما انشاء الحكم
من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بمال تصرف في كذا و

فتلك

هنالك او يقول للمرأة تزوجي بفلان او وكلني في تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدي عن الواقعة
المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة
الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث
المعصوم من حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والتنازع من الخصمين بالفعل
من احدهما مع غيبة الآخر او صغره ونحو ذلك وكذا واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة
ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احدهما الآخر فيهما حاضر او غائب او صغير ورفع امره الى
الحاكم وحكم بدله ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة بعقد موجود والدها ويعتقد هي مؤثرة لاحد
او باذنه كما هو في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات
للآخر بنفسه او بتزويجهما مع عدم تفطن احدهما المسألة والاشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع اصلا
مثل ان يسأل والد المتراضعين الحاكم ملتبسا بالحال عن جواز تجاوزهما بعد ما علم الوالدان بما ثبت عند الحاكم ايضا ورخص
لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او
لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية لزوم
قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه وكذلك اشتبه حكاية هند والمائز بينهما هو القصد ويدل على ما ذكرنا الفرق
بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائها الفقير فقط حتى فيما لم يتفطن
صاحب المال الخلاف في المسألة اصلا لا المجتهد لان ذلك قد يصير موردا للتنازع بين الفقير وصاحب المال فيشكل اللهم
الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد ره
بذلك للحكم في القواعد وكذا القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو
لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق فيشكل اذ المسلم
انما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يتم الا اذا صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة
فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة
المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بذلك يجوز ان يقطعها باجراء
الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من
باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه
احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود فيما يختص بحقوق الله كشرب الخمر والزنا سيما
اذا لم يطلع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما يتبادر من قولهم في مسئلة
جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الناس دون حقوق الله وكذا استدلالهم للجواز بعموم قوله
والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني والتمسك بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذا يرد عليه الحكم بثبوت
الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالمتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكذلك
تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائها فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول
الحاكم بانه يوم فطر واختاره في التذكرة ورجحه في المدارك لنا استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه
لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان دلالتهم الخ

اما هو ما علي عدم جواز نقض الحكم كما في باب انه ينقض او لا بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية
ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان اي هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام بان ادخال مثل الحكم بيوم الفطر
بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه مما يتحقق الرؤية ثم عد
الشهر الاول ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي ان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع وينقض ان الشارع
حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو
باع احدهما البيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع التنازع
بينهما في اليوم الخامس في انه اول الشهر ام لا فيكون في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى
حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم اخر ولا ادخال الحكم الشرعي بان انه ثبوت
الوجوب فيه وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب ولو افتقر الى الفقه فالمناسب في تعميم الحكم
هو فتح صدا الحاكم حكمه رفع ما عسى ان يتصور من الخلاف الخصومة ايضا ان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج
وخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد اعتبارات من احدها فتوى ومن الاخر حكم كما لو حكم بتصحيح النائب في اداء
اضطراري المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما تقدم فيدخل في الحكم حكم
المجتهد بكون الجلد خمرا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مزكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين
هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا راى كلاهما انه وقع فيه قطرة من خمر
واذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر والى من يرى طهارتها يجوز استعماله لا فيما لو حكم بان
الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك وقد يشكل الامر اذا
بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خمر او هذا اللحم مزكى حكم لزوم متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم
بناء على ما قررنا وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك
بوهن القول بكون مثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزامه في المحكوم عليهم بالنسبة اليهم
فان الحكم من اضافي ثم الحكم اما يتعلق باختيار احد الاقوال في المسألة المختلف فيها كاجراء في القضية الشخصية كمسألة المنازعة
والباكرة ونحوها او لو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطرفين بعد الجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها
منها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بحصر كما لو تنازعا في ملك ما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو
عند الحاكم في طريق رفع التداعي مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ونحوهما
المختلف في العمل بمقتضاها في الجميع هذا حال الحكم والاحكام ونفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد
في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسألة وكذا في الحلال والحرام ونحوها في الطعام والمشارب والافعال والاعمال
غير العقود والايقاعات مما يحصل بين الاثنين فالبا طلبا حيثيتان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاولى
فيتبع المقلد فيه مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا كذلك مع التراضي وبناؤهما على تقليد مجتهد في الاصل وفي الاستمرار واما اذا
حصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما
ان يكون من جهة اختلاف الطبع او من جهة اختلاف الطرفين في حكم الشرع بان يكون احدهما مجتهدا مخالفا للآخر او مقلدا لمجتهد مخالف
هناك فلا يتضح الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب لها صور وصورته الاولى ان يكونا مقلدين
لمجتهد يجتهد بان الخيار لها الثابتة العقود بها مع كون رايه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورة

الثانية

الثالث ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بسبب الطمع والهوى وكان بيع ايضاً في عصرنا وافق رأى المجتهد
وبطلانه ما خالفه كما لا يخفى الرابع ان يكون احدهما مقلداً لمجتهد والآخر مقلداً لمجتهد آخر مخالف له او يكونان مجتهدين
مخالفين في الرأى ان قلنا بعدم اشتراط المذكور في المجتهد كما هو الظاهر فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما او على عقده
او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى الترافع الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق رأى الحاكم لاحدهما يحكم له
وان كان رأيه التخيير في العمل او فرض قول بنفي هذه المسئلة او في مسئلة اخرى في التعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد
كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق رأى الحاكم ان كان رأيه التعيين والحكم لما بحاله ان كان رأيه التخيير وان تقارنا زماناً فيظهر حكمه
مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا مما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهداً او مقلداً او الآخر
جاهلاً او غافلاً وسيجئ تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده
ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قطعياً بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدى الى جواز نقض النقض من مجتهد آخر
فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفى العسر والحرج واما
جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في
الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى لو بنى مطلبه على فتوى مجتهد والآخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى
بحكمه اذا خالفه رأيه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى
بالفتوى فهو مشكل والذي يقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتى اما من المستفتى فاذا
لم يعمل بعد بالفتوى كأن اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم
استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فجوزوا العدول وان انعقد بالحكم بتقليد مجتهده وكذلك بعد العمل في واقعة
اخرى اذا تغير رأى مجتهده او تبدل المجتهد بمجتهد آخر مخالف له واما المفتون فقطعوا بجواز عمل كل مجتهد على ما رواه وان كان مخالفاً
للآخر وهذا هو ظاهر الشهيد ره فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى
ليس فيها الا التعبير عن مخالفة مقتضيها عن المفتين ولا من المستفتين فلا يتأتى المستفتى له ان يستفتى آخر الى آخر ما ذكره واما
جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحال مطلقاً ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على
اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعى ومنها ما لا يستلزم فالاول مثل الفتوى في
العقود والايقاعات والثانى مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من
حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتى احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها
وعقدناها بذلك الفتوى ثم تغير رأى المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذا
الفتوى واجراء العقد عليها اما يستلزم الدوام فان العقد يقتضى الاستمرار اما دائماً او الى مدة كالمنقطع وقطع
الاستمرار غير متوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع
اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في الشرع حجية تجدد الرأى من
القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المرضعة بعشر رضعات عند من لا يراه محرماً وكذلك بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمراً او بيع
ادوات ما يؤكل محرماً او ما لا يؤكل محرماً في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى كما ان مقتضى الحكم دفع النزاع و
مقتضى نصب الحاكم عدم جواز نقض المفتى الحكم لئلا ينافى الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتى ونصب المفتى
لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتى الى

منع الغير د
المعين د
اجل د

المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه وتحصيل اي نوع من معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه
مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة له
لادامته وكما ان تخالف فتوى الحاكم ومناقضته حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك تخالف المفتي في هذا القسم
الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير رأي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما
لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الرأي وكذا الكلام في المجتهد اذا تغير رأيه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا
يستبعد ذلك منه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم آخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي
للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذا الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استعمله وبعد تجدد الرأي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذا اذا افتى بنجاسة
فرجح خاص ووقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام الملاقي
باقيا فيجوز الفتوى بعدها بوجوب اذ تجدد الرأي على كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب
الاجتناب وعدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة
في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل لنا ان نقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه
بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه
ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح
ثم تجدد رأيه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الرأي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال
ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا اثم يتفرع على حرمة المنكوحة بلا ولي
وان كان يجوز المجتهد تغير رأي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقدها الحاكم بنفسه او بمن جعله على انه منا
بالفتوى ويجوز نقضه ومنعه اذا تجدد رأي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر مخالف له بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل
او رخصة الحاكم وكذلك عقد السارق بالمخالفة اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع تحقق
حكم الحاكم ايضا وكذلك المجتهد الذي نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه اولا ثم تغير رأيه ورآها محرما قالوا يحرم عليه
الآن بلحقه حكم حاكم وبعضهم جوز مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجهه عدم تمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى
كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد رحمه المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل
كما يجيء في القانون الآتي وكذا يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة
عليه فعدم لحوق النقض للحاكم انما هو لعدم الخوض في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا
يتجاوز الى مورد آخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى
ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر
والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الرأي لم
يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الرأي انما هو جواز التزويج وعدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل
على نهج المشروع المكلف به وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز
نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من
دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأي المجتهد في المعاملة التي عقدها اولا وبنى عليها نفسها وغيرها فهو

مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت فيها او طها في زمان الائمة ع بعيدة لا يسوغها ولو فرض ان نقول بامكانه
وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرنا هاهنا من الادلة ولو سلمناه فانما يتم في مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد
وكان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي ره في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا مخصصة د
بنقضها فلا بد لنا ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما
انفقه وغير ذلك من المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفائه ولو قلنا بتخصيصه الى الحين ونقضه من
حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من حين التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول من رأس مع انه ليس بنقض
حقيقي بل ليس بتغير رأي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم
بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم على المسلم بحل استدامته فلا بد من القول بلزوم الاطلاق والتزام
توابع العقد الصحيح اذ قلنا الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة
مدار الكل من زمان غيبة الامام ع الى الان على تقليد المجتهدين بل الغالب الخلايق انهم لا يجتهدون ولا يقلدون
فسبيلهم هؤلاء فاسد لكن اهل المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوج معرفتهم هو ذلك
انما هو العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال
يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه في حضور المجتهد او يباشر امر
مرافعته لو سلمنا ان يحصل ذلك بتحقق الحكم وان لم يحصل التخاصم بالفعل والا فليستعد لفسخ ما كانه ومعاملاته
وتبدلها لانه بمجرد تبدل رأي مجتهده او تبدل مرة اخر تعد الفسخ بسبب تغير الرأي او التقليد ولتصحيحها ثانيا برأي
اخر ثم فسخه برأي اخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده مع قول اكثر العلماء
بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد
ان يعرض جميع معاملاته التي فعل بكل ما في يده مما حصل له بمعاملته على مجتهد اخر ليمضيه او ليفسخه وبالجملة
ان كلما دل على جواز العمل برأي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضاه امثال ذلك
العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رأيه مثلا اختلف العلماء في
بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان
ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد كذلك وان لم يحصل تخاصمه ومرافعته او لا بد ان
يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذنه بالخصوص كما انا ويمضيه بعد الوقوع لو
سلمنا كفاية مثل ذلك في صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء
احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاءه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه
ومعنى امضائه الحكم بترتب اثاره عليه ومن اثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي
لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز
له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه لان ذلك من اثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه الحكم بترتب اثاره
عليه وجواز عقدها ثانيا من اثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد اخر هو
ترتب ثمراته عليه وان خالف رأيه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له
في الرأي بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال لم يسمع البينة فيحكم بكون المال مالا له وهكذا سائر الثمرات

فكذا الفتوى و القول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم فان قيل يندفع العسر بادعاء المرأة
خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية
الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد كما
ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود
والايقاعات المستعقبة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق فترى المسلمين في كل عصر و مصر يبنون امورهم في البيع والشراء و
القرض و النكاح و الطلاق و سلوك علمائهم معهم الاصالة الحمل على ترتيب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير
طبق ما يصح عند ذلك العالم و الا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتمل الوجوه كثيرة بعضها
باطلة عند الكل و بعضها صحيحة عند الكل و بعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل لنا العلم احتمال ما وقع من المعاملة لما هو
هذا الذي يحملها على الصحة و مع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن
حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون الزوجية باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه
يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او من ارضعته امه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوز
او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وسائر المعاملات فان الخلاف في العقود و
الايقاعات والمداينات في غاية الكثرة و مع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتيب آثار افعال الناس من دون تفحص عن
ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند
الفاعل كيف ينفع في ترتيب الآثار عند الحامل مع عدم الفحص عن ذلك وانما يترتب على اثر تلك الاسباب من العقود و
الايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لان
ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود و الايقاعات وغيرها
هو الصحيح عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه و الخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مشتمل
للمختلفات الكثيرة في ابوابها ففي الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة و من جهة الاحكام و الشرائط
في كل واحد من اقسامه مرة وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل او لا و هل وقع عند
رجلين عدلين سمعا من يجري صيغة الطلاق وكان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو
مذهب الحامل ان الزوج او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا و هل وقع الطلاق في حضور العدلين
مع معرفتهما للزوجين ام لا و هل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل و هل كان في
المرة الاولى و الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المعلوم ام لا و على
الوجه الذي يعتبر عند الحامل او الفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة و في صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة و غير ذلك
مما لا يحصى وكذا الكلام في النكاح و البيع و القرض مما يطول الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل
تلك الابواب و المسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما و على الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة او الجهالة
او مع التقصير و المسامحة و هل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الآخر و هكذا و بالجملة تغير
الرأي في اصل المعاملة و تبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا
ابطال ما يترتب على الرأي الاول او قول المجتهد الاول و لو حصل بانتهاء الانتقالات و التصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة
و انتقل من الزوجة الى وارثها و باع الوارث بغيره و هكذا و لا ريب ان كل ذلك عسر و حرج عظيم منفي بالعقل و الشرع و لو فرض

ان المجتهد

ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال هذا ابداع رأي لا تجدد رأي او تغيره يعني ان رأيه لزوم ابطال آثار الرأي الاول كلا منا
خ مع ذلك المجتهد وبيان نقضه عند الله وافادة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأي الاول بعض
من بأس فهو كلام لغو غير نقيد الرأي فان من تغير رأيه في الاجتهاد بان لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأي
السابق فيه سيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رأيه في وجوب قراءة السورة بعدما كان
يرى استحبابها في الركعة الثانية يجب عليه قراءتها في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في
الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى الخزفية استحالة ثم تجدد
الرأي او تغير المجتهد فهل يجب تنحيته بالمرة لا وانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يحكم عليه بعدم جواز النزع او لا لان المناط
في ذلك تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان لو ادى
النزع وجب الاجتناب وما اشكل منه او حكم بجواز بناء المسجد عن تلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مظلم المسجد حتى جدرانه عن
النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض
الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره
قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة مختصة
مع صدق ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى
واتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها خصومة
كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبني في المسائل
الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى او بسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او تبدله
بآخر ونزاعهما الى مجتهد يرى فساد ذلك بالخلاف فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وقد انكشف المقام في بيان
حال تجدد الرأي وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما
لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرأيه السابق
بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد
الدين في الانتقاد انه يبني على الرأي الثاني فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان يمضيه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم
وتأمل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحقه حكم الحاكم لعدم الدليل
عليه غاية ما يدل عليه الدليل حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى
تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها
واسرار عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضا
السابق الثابت لمن اشتمل على الاظهر لظهور فساده من راس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي فجاز له التزويج
بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته رأسا فمقتضى العمل على الرأي الثاني هو جواز
الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبال الغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجديد
بفسخ العقد الاول لا بتجدد الرأي ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق ولا ارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد مع
جزاء اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع
فهو وهم كما اشار اليه وتأمل وتؤيده ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا امضاه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد

كان هو الاجماع فهو تم لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى
ايضا ومخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذا الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده فقال لو افتى بعض
بحرم عليه اذا اعتقد رأي مجتهده الآن بالحرمة حكما كما لكن السيد عميد الدين قدس سره هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام
فيه كما تقدم بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا ريب انه ليس لمن لحقه ولا لمن احتج مقلده اذا اطلع والظاهر انه
يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما وترتب الآثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد
اذا تبع مجتهده الثالثة مخالفة لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه يقلد المجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب الاجتناب ايضا حملا
لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان
مقلدا له سيما في المسئلة التي قلده فيها سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على احد الاقوال
في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد والاظهر فيه وجوب الاجتناب في الارشاد والهداية في الاخذ
والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل
والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الجاهل الغافل اذا اعتقد ان حكم الله في
حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه اثاره فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من باب ان يكون خارجا عن الاقوال
المحققة في تلك المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان معا موافقا لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما
لو كان مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل
الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في
نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة اثاره كما كان الحال
كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو
حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هذا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره ممن الذين لم
يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا
يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته
لاحد الاقوال في المسئلة يبطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة
في زمان مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق رأي المجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريقة السلف
والخلف فلو تزوج المرتضعة بعشر رضعات مثلا من دون معرفتها بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد
الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذلك سائر المعاملات
وبعض ما وافق ذلك لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا بجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا اجازته
بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالغرض هو انشاء العقد بدون التقليد
ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما ترك الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع
وذاع بحيث لم يختلف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفة لمن كان
كذلك ولكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل
واما الكلام في بطلان العقد الذي وقع كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال للمجتهدين في المسئلة ففيه اشكال
ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له

ان كان لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الآخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بنينا بطلانه وان كان لانه لا يتبع فيه مجتهدا او عدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رأيه ايضا لانه لم يأخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب الآثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاشتراط النية وقصد التقرب في الامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو فرض احد ايقنه باحد مع علمه بحصول عشر ضعاف بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا وهكذا وسمع المجتهد الذي رأيه موافق لذلك لا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه متهاونا عنه بدون الاخذ من المجتهد والتقصير مع انه لا بد له على الفرض في المعاملات انما نتكلم هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في المسألة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه اولا انه لا نسلم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر القدر الثابت من الترتب هو ما حصل للعامل بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه بعد الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لرأي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد وتقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد آخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له فيه وانه لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رأيه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسألة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان فغاية الامر عدم جواز اختيار احدها لهذا المسامح ربما بالعيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراضي الطرفين ولم يقع بينهما تنازع اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجب النقض فيلزم ترتب الآثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد فان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المستندة اليه تكون باطلة فلم يحضرني ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف يقتضي مقتضى هذا العقد ايضا يعارضه والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق رأي المجتهد هذا حال اقسام مخالفة الآراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الرأي من نفس الحاكم او غيره واما الفتوى فيجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز فهو ما لو وقع التنازع في اول زمان العقد اما قبله وبعده بعد الاطلاع على ان لحق بالدعوى ان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد معرفتهما بكون المسألة خلافية بان تبعا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرضا بعد ذلك الخلاف من سبيل التنازع ودعتهما الهواء الى المنازعة والاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم تنبيه اذا

نتبع خ ل

لاجل اشتراط خ ل

البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من
احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم
نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل
دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقد مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان
العقد وهو ظ وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين دائما وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال
الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثيرة لا
حاجة الى ذكره بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض
انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم
ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا و
ثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره
من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم مثل العزل او بعده او لغيره ينقضه ويبطله هو ذلك اي المخالفة
للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغير الرأي فانه ليس بظهور البطلان
مطلقا اذ ربما يتغير رأي المجتهد فيحصل له الترجيح للرأي مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايضا فهو لا يجوز
نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان
يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المصنفين
في كتابه وجعل معتمدا ذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفته ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه من الادلة وان عدم
الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفته روايات لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل
الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذا لا يضر مخالفته بعض الترجيحات في تعارض الاحوال و
مقتضى بعض الترجيحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين تخصيص
صحيحين بدون الفرق في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار او بالعكس
هكذا فهذا لا يؤل الى ظهور بطلان الاجتهاد بل يؤل الى تغير رأيه ولكن يضر مخالفته حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه
المعهود فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد
بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء
كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع
او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما لو تعارض فيه الاخبار
وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني ره في المسالك سيما في
عبارة الشهيد هذه في غير المسئلة الاولى لان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا يضر مخالفته وكذا
الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى ما نزلناه عليه المحقق الاردبيلي رحمه الله
فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال انه في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي
صورة تغير الرأي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم
النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع التراجع فيه ثانيا عند الحاكم

المصنفين (margin)

الأولى (margin)

ايضمنه

على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغيير في موضع آخر وفيما لم يبان ما اشتبه الفتوى من الاحكام الملزومة الاخر ثم
ومنها في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالرأي الآخر فلا يرد على المحقق
الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يفرق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في
جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ايضا
غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة
وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر رجاء العفو عن الزلل عن الله الغافر **قانون** اذا عمل العامي
بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤالف والمخالف ولعل

المؤلف

وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ تتغير
دواعي المقلدين آناً فآناً ثم ان ظهر له رجحان لسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم
الارجح لسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه
في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار
والامصار والظاهر ان الكلام يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا
فيما لو التزم كان يختار مذهب الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعني غير الملتزم وقد مر الكلام فيه
قانون اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكي عنه الحق
العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهر الاخبار عن جهله وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع
على المأخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفرق
بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط مشافهة
المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي والائمة
فان منعهم يلزم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم ونقل عنهم
الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود
الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتأخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متأخري المتأخرين
من الاخباريين ونقل في الذكرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة
اقواها ما اختاره صاحب المعالم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع
الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج
وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول
تحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت
حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن يعلو
الحجية بدون خوف الفساد وغاية اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب فقد عرفت ان اثبات
حجية اخبار الآحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ
الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو سلمناه بملاحظة احوال السلف

هو فى الجملة لما نحن فيه من النزاع فى اشتراط القصر باصطلاح المتأخرين او كفاية مطلق التوثيق ومجرّد التحرّز عن الكذب او قطع
المدح ثمّ فى معنى العدالة ومعنى الكبائر ثم فى كفاية انجبار الضعاف بالشهرة او اعتبار فهم نصّ صحيح القدماء ثم بعد كل ذلك فى
علاج التعارض فلم يظهر فى مورد الاجماع شيء يعتدّ به ولا مناص عن التعلّق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة
فى جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها وتدوينها وعلاج متعارضها لا يدلّ الا اعتماداً باخبار الآحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال فى
الاستصحاب باصل البراءة فانّ الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيرد وكونها آحاداً وان كان حصول الظن فهو المطلوب
وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجّيته مع انّ القدر المجمع عليه لو سلّم هو النصوص او الظواهر الذى لم يعارضه شيء من الآثار
فى المقاصد وانواع الدلالات وصور معارضاتها مع خاصّ الاخبار وغير ذلك ممّا لا يخفى على احد مع انّ مسائل الفقه
جلّها بل كاد ان يكون كلّها ممّا لا يتمّ بواحد من الظنون المعلوم الحجية اى بالقدر الذى علم حجيته فلا يجدى حصول القطع فى
بعض اجزاء المسئلة وقطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين فى القياس وظنية نقيضها فالحقّ ان نقول نحن مكلفون
فى امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسدّ والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعى
فاذا تعيّن المظنون فهو وان تردّد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس
ونظائره من جملة الظنون من انّ الدليل العقلى والبرهان القطعى لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحا انّ وجه
الاستثناء امّا انه من جهة عدم افادته الظن بل لاخطئة طريقة الشرع من جميع المختلفات وتفريق المؤتلفات وامّا من جهة انّ
المنع عنه مقدّم على حال الاضطرار وبعد ما ثبت بطلانه من جهة منعه وقع الكلام فى العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان
العقلى وامّا من جهة انّ الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الآحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس فخرج عن
التمسك بمقتضى النص فى جواز العمل باخبار الآحاد وادّعينا انّ حجيتها ليس من جهة نصّ الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد المعلوم عدم
الفائدة لانّ القدر المقطوع به منه فى غاية القلة فلا نعرف بما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الآحاد حتى يجوز
العمل به وان كان يعرف فهو فى غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانّه معلوم ولذلك نقول بانّ منصوص العلة ونحوه خارج
ليس بقياس لا انهما من القياس الجائز دون المحرّم فغاية الامر فى التمسك فى حرمة القياس بالنص ونحو جواز العمل بخبر الواحد فى
حق من يرى الفرق منه حال المجتهد وامّا العامى فامّا ان نقول انّ رجوعه الى المجتهد تعبّدى بمقتضى النص والدليل مثل قوله عليه السلام
لابان بن تغلب افت واحرمهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة
الاشتراك فى التكليف او من جهة الدليل العقلى بانه مكلف يقيناً بالحكم الواقعى وباب العلم اليه منسدّ فلا مناص له عن الظن
والمعتمد فى امثال زماننا هو الثانى كما لا يخفى لامكان القدح فى الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر
خلافه ولانه ليس ممّا يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة التقليد ولكنا الكثرة لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثانى ويرجع
الكلام فى الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت فى الجملة ويحتاج فى تعيين من يجب تقليده ايضا الى
العمل بالظن واذا عمدنا على الوجه العقلى فنقول انّ العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وح فامّا نتكلم فى حال
نفس العامى ومراتب فهمه وتميزه وامّا نتكلم فى نفس الامر ومعرفة اصل المسئلة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسئلة وبيّنتهم
فى الارشاد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر امّا الاول فيظهر حاله ممّا قدّمنا فى مباحث الكلام فى معرفة اصول الدين
وعنى ان العامى مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له انّ حكم الله هو ما قاله امّه وابوه العامى فهو تكليفه
ولا يؤاخذ من ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء فاذا
لم يظهر له الفرق بين الاصولى والاخبارى والكلى والمتجزى والمنكر للنظر وغيره والحىّ والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى

القدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم واحتمل
انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون كان
واحد منها حكم الله في نفس الامر والحاصل بمجرد ما لا يوجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الامر هو ما قاله الحق وكك الاعلمية
اذا لم يحصل الترجيح الا بالاعلمية كما اشرنا سابقا فالمعتبر هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك
يظهر حال تحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع
الى ما هو الاقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر وترجح فرجوعه الى فهم ذلك وتميزه من مسائله الكلامية ومقاصده
الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها والبرهان عليه مما يعرفه العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه وتنبيههم اياه
بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف ح لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا انه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي
في ذلك كاحد العلماء ومناط الامر في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو حصل من بعض ثمرات النزاع بين الاصولي والاخباري
مثلا وعرف بعضهم او بتعليم عالم ان ما حققه طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد
على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر
ميت وحصل له الرجحان في ان ما يفتيه ذلك الميت اقرب الى حكم الله تع للامارات الخارجية والقراين الدالة عليه
لو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت
منعه عن ذلك اذ لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول
الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على
حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان ما يفتيه هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي
فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى عن مطلق ظن المجتهد قلت اما
اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي
لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداوله
بين اصحاب الائمة ع وانه من المسائل الحادثة ويشبه ان يكون منشاه حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على منع تقليد غير الائمة

المباحث

الاربعة وليشهد بذلك بعض اسناد الاتهم الادلة المناسبة لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم
ما يفيد الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى يخصصه ورابعا انا

منظور

نقول انما يمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت ان
المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الا
فكيف يحصل الظن بفتوييه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان
نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاصة ماخوذة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما
ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو
تابع للماخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يتم من اجل محض
التعبد ويكون ذلك حكما واضعا للحكم الظاهري فيؤول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول
بان حكم الله الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له ما يفتيه الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل
الفرعية هو ما اخذه عن الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالآخر وقد حصل المقلد في كل

للقائمين قلنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم
الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس
الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالتنبيه الى المجتهد
المقلد كليهما فلاحظها وبالجملة فعمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان
عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم حجيتها دون غيرها
فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها كذلك في
افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض عدم شيء اخر يعتمد الظن بخلافه بل لا
يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هي فكان الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد
اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لا من غيره وهذا انما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثم قد قدمنا ما ينبه ويظهر من جميع ذلك ان
الدليل في التقليد ليس محض الاجماعات المنقولة حتى يتوهم انها مختصة في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في
الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن فان القدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا ونزيد
هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة
فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما
لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان يثبت القدر المتيقن ويدفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن
فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل
حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد الاجتهادي غير معلوم ولا يتعين انه اي فرد منه هل هو
ظن المجتهد في الكل او المتجزي على طريقة الاصولي او الاخباري ثم هل هو ظن من جدد النظر في الواقعة او من اكتفى
فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد
المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه ولعل اختيار
احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن
بلا ريب مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والا تقليد المجتهد
الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله
الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظيرا بقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة
كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابلة اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما ذكرته من النظر فيرجع الكلام
الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب علينا تعيين ما هو الراجح في النظر فتامل بفكر
دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد
وغيرهما ايضا فان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان
العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله نعم فكيف يصح القول بان المظنون
ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو ما يقتضيه هذا
الدليل الظني ولم يرجح ظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون
ذلك مسئلة فقهية وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص من الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد

بحجيته

العلم ولما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس
محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يرد بانه قاصر عن تقليد الحي لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه
اذا لم يوجد حي مع ان المطر العمومي يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام
ردا على فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي
لاصل ل
من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته
وفهمه نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت
المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن تتبع ذلك
تقليديته
تتبع حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة وتحقيق الحال ثم في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال
والردع عما هو يثمر النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة
العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل
من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بتبعية المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان
العمل بالظن الحاصل من عموم ما حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فينبغي
الكلام في اثبات المطلب بنفي حجية الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما يدلان على
بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان
المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في سائر المسائل
الكلامية من توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول
الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما
يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التقليد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما ترى
الاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى و
ارجح ومما يؤيده كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد
يؤكده
آخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع
بسبب قول المجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه
الى تقليد الحي وينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر
بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل واما سائر ادلتهم فاقواها ان المقدمات الظنية
ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي قد لا بل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها و
هذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء
الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم
والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين
او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم
بالمزيل حال الحيوة مع ان الاستصحاب جواز التقليد المقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى
جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الابتدائي

واستقربه بعض المحققين من المتأخرين ويمكن ان يتمّم الاستصحاب بالنسبة الى الكلّ فانّ حكم كلّ من كان يطّلع على ذلك المجتهد
في حال حيوته وعرفه بقابلية التقليد انّه كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلّدين ومنها انّ المجتهد اذا مات سقط
اعتبار قوله ولهذا لا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انّه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانّه لا عبرة عندنا بقول الآحاد الغير المعصوم
بل انّما هو لكشف الاتفاق عن رأي رئيسهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها
انّ مناط الاعلم والاورع واجب والاجماع ولا يمكن معرفتهما في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم تحقق اطلاق هذا
الكلام ومنع هذا الاجماع انّ تلك المعرفة يمكنه بتتبع الاخبار والسير ومنها انّ المجتهد اذا تغيّر رايه يجب العمل برايه الآخر
وهو غير متميّز في الاموات وفيه مع انّ التميز يمكن للعلم بتواريخ الكتب المختلفة وفتاويهم انّما يتم فيمن علم فيه تغيّر الراي
واحتمال التجدد لا يضرّ للاصل كالحيّ وههنا وجوه اخر ضعيفة جدّا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثمّ انّ صاحب المعالم
قال في آخر كلامه على انّ القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لانّ المسألة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد
وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيّا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في
غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسألة تجزّي الاجتهاد
ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدّا سيّما للمقلّد لمجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلّها وكان له ملكة
في العصر القاهر على الاخذ عنه بالرواية فكانّه اراد بقوله على اصولنا التعريض الى انّ العامّة لما كان بناؤهم على العمل
بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انّه ليس كذلك قوله لانّ المسألة اجتهادية فيه ما عرفت
مرارا انّ هذه المسألة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مرّ مرارا من
معذورية الغافل وكفاية الظن مع انّه عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حيّ او ميت ولا يشترط
في معرفة هذه المسألة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انّا لو سلّمنا كون المسألة فرعية فانّما يتم الكلام على القول
بعدم التجزّي وامّا على القول به فيجتهد في هذه المسألة ويقلّد الاموات في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا
الى آخره قلنا نختار اوّلا الاوّل قوله فالرجوع الى فتواه فيها دور فيه انّه اذا قاده العقل الى ما يعتمد في هذه المسألة الاصولية
يحسن تقليده فلا دور ولو توقّف تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسألة اصولية مع انّه ينتقض
بالمقلّد الذي يقلّد لعالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثمّ يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع
بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيّما في البلاد التي لم يوجد
فيها مجتهد حيّ وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وجود مجتهد حيّ بها بعنوان العبور والمرور ودخوله فيستفتونه في جواز تقليد
الاموات ثمّ يعملون على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انّه
اجماع منقول ظنّي فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسألة الفرعية انّه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن
الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مرّ نظيره فحاصل التحقيق في المسألة انّ المقلّد ايضا كالمجتهد
بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم انّ المقلّد لا يتفطّن غالبا الا انّ عمله على قول المجتهد من
انّه مظنون انّه حكم الله بل انّما يعمل لانّه يجب اجمالا انّ العمل بما يقوله حكم الله في حقه لانّ الاحكام الخاصة بكلّ واحد واحد
منها بالخصوص مظنون له انّه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على التقليد هو الاتيان بما اراده الله منه في كلّ واقعة وقد ثبت
في هذا المعنى من العظام الى ان شاب جنبه فانّ الطفل في اوّل الادراك يجزم بانّ ما علّمه امّه وابوه هو نفس حكم الله في

الواقع

الواقع فضلا عن حصول الظن به وكيف يترقى على هذا الحال ويتبدل بعكسه بعلم اخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد
فلو لم ندع انه جازم بانه حكم الله فلا نضايق في ذلك فانه عند ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب
العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح
ثم ان العمل بكتب الموتى اشبه من تقليد الميت فانه في معنى الاجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه فقال والاشبه انه ان
ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد
فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين اتباعه وان لم يجده فاما
ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك
عن الشيخ علي بن هلال رحمه الله وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المتابع
متابعتهما بظن انه حكم الله او انه احد من الامور المتساوية منها الى ما هو حكم الله والى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن
بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل فهو في كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله
مقصرا وفي واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا اخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا
بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة اللزوم او اللزوم بالمعنى الاعم
كالضد وغيره ومن شابههما من الفقهاء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا
وهذا في غاية الضعف فان الغرابة في جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين ذكرها
احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واعرف منه ما يبتني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن
غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين بان يكون
الاختلاف فيه ناشيا عن عدم اصابة الحق والاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات المامور بها بينها فان الترجيح
انما يصدر من راي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية
وربما امر ظاهر عند بعضهم هو خفي عند اخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامله

تنبيه اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى جوازه ومنع الحنابلة والاول اظهر ويتفرع على
الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا المذهب ان لا يخلو العصر من المجتهد
عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وسنعرف وجهه لنا انه لا دليل على الامتناع وما يستدل به من قوله لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجتهد اذ
يكفي في كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان
لله في كل عصر حجة بين الناس يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق
هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع التفصيلية
الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ عنهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه
اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا ان اكثر العلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف
العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الاعصار العديدة منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر والتبع
لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاثار الى الكل ايضا وكذا لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم جميع ما يلقونه على

منتبا اذ

الشاهد
الاعصار

عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويفهم تقريرهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع
الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز
تقليد الميت ربما لا يتمكن المكلف على الرواية عن الموتى ايضا ولا على ادراك مقاصدهم من كتبهم او لا يجد منها من الكتب شيئا فلا
فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل
المشاهدة بالعيان هو العمل على ما هو علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذي
هو التجزي من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك انما
بالمتيقن او مع جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم عليه حجة بل كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا
ولا شرعا الا عند المقلد من حيث ترديده في الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهد الناظر في المسئلة لاجل اشتباه
العوام وامرهم بما يستكملون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف ليس خارجا
عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي ص والامام او المجتهد الحي او الرواية الموثقة وعن كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى
المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا امكن الكل عن ذلك والتالي باطل كما عرفت والمقدم مثله فالكلام
ح في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان
بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا
لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ح ايضا من جهة تعطل القضاء لانه
مختص بالمجتهد عندهم ومنوط بالصنايع الواجبة الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول
بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه يضر طبقة من المكلفين فانعدام المجتهد غالبا يحدث للطبقة
الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاسناد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام ع بسبب تقصير الرعية في الطبقة
الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه علة عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيئهم لظهوره ومعرفة امامهم انه لو ظهر لا
يعتنونه من جهة سوء سريرتهم وخبث اخبارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف المجتهد ومن ذلك
يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لانا لا نسلم من وجوبه الكفائي انما
هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات
في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة انه حصول الاجتهاد
امر يحتاج الى طول مدة فمجرد عدم الاحتياج في ان من الاوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والتقاعد منه
يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة وهذا كله مع ان القضاء يحتاج الى
المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا **خاتمة** في التعارض والتعادل و
الترجيح **قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع
النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو
الحكمة المختلفة بسبب اختلاف الاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق
اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين
والاخر على الاخر واما بالنسبة الى الشخص الواحد فلا يتحد مورد الاجماع وكذا الخبران القطعيان كذلك وكذا لا يكون
في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتنافيين

التعيين
اليقين
يعتنونه
والتقاعد

فيحصل

المطلقين وما يحصل
بين العموم والخصوص من وجه

وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك فقالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما
بالكلية ومرادهم من الاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وموضع العمل تارة في
بيت يحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض
افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع
احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الآخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية
واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا
المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد
القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من
غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح
لاحدهما وتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل باحدهما
وترك الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما
لان كل واحد من الدليلين حينئذ دليل على حكم شيء آخر وضعف احدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله
وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن
الخارجية للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم بدليل
على طبقه وتكليف المكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات
اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة
العاري قائما او جالسا كما مر او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من
وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الآخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي
التأمل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل
لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث تغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى
مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب لكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر
الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في
جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قاري القرآن فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
ثم نقول ان صحيحة زرارة المفسرة للاية بقوله ع يعني في القرآن خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الآية
ثم يجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف
الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او
كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى المخالف للظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال
فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب طرح الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا
فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في
حمل الولد في الاحاديث الدالة على ضمانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه

كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاشر وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا
وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم ثم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة
الاسناد والاصول وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا
يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال
الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار آبائهم باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمروهم بالجمع بينهما ولو
بالتأويلات البعيدة واما الشيخ فما يتوهم عليه من التأويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين فانه بل هو بملاحظة
المرجحات اولا ويقدم الراجح ثم يذكر المخالف ويأوله بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد
عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة ع واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي وبيان
ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او
مقالية ذهبت بحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك بمجرد الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع او
الظن او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة
الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب ونحو ذلك توجب انفهام
معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب
وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا
شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل
اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجية فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء
الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان
مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا الاولوية في غير ذلك ايضا
ووجوب تعاطي التأويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك
ظهر ان محض كون احد الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب
الاعتضادات الا ترى ان الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن
تلك المواضع ردهم رواية سيف بن عميرة الصحيحة الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها
منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال
الذي قدمناه وربما استدل بعضهم في نفي لزوم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة
تابعية للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد
تركنا العمل بالدلالة التابعية فاذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا
شك في ان الاول اولى واعترضه العلامة في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل
بالدلالة التابعية من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعية في احد الدليلين
وابطالهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل بالاصل والتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين ونظر فيه
بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل
واحد كان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فانه يتضمن تعطيل اللفظ الآخر والغائه بالكلية ومن المعلوم

ان لازم التعطيل

اولى من التعطيل أقول وتنظّم ما في هذا النظر بما قدّمناه وتحقيق المعارضة انّ العمل بالدليلين ح خروج عن كلام
الشارع رأسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معيّنة لذلك التجوّز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف
ما لو عمل على حقيقة احدهما فانّه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الآخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على
ورودا عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشرع من التخيير في العمل بايّهما ثمّ انّ الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلنا عنه
في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البيّنتين القائمتين على ملكية
رجلين بيدهما ثابتة على دار على السّواء او لم تكن بيد احدهما عليها والتنصيف فيها انّ ذلك يصحّ بعد ملاحظة الترجيح
في البيّنتين وانتفائهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان اسناد التنصيف الى ترجيح
بيّنة الداخل فيعطى كلّ منهما ما في يده او ترجيح بيّنة الخارج فيعطى كلّ منهما ما في يد الآخر اذ دخول اليد وخروجها انّما هو
من الحيثيّة والاعتبار كما حقّق في محلّه ويمكن اسناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف
فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بيّنة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعلّ
وجهه انّ البيّنتين وان كانت دالّة على الملك لكنّها انّما تدلّ على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعمّ
جميع الموارد فالقدر المسلّم فيما ثبت اليدان عليها على السّواء انّما هو الملك في الجملة لكلّ منهما وهو مقتضى حمل فعل
المسلم على الصحّة منضمّا الى دلالة اليد على الملكيّة بحيث لا مرجّح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تواردهما
على وجه الصحّة والحكم بالتسوية لرفع التحكّم ولكن هذا لا يتمّ في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطلقا بل
يحتاج الى قرينة مصحّحة لارادة خلاف الظاهر ثمّ قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من
وجه طلب الترجيح بينهما لانّه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر اولى من العكس وذكر جملة فروع منه تفضيل فعل
النافلة في البيت على المسجد الحرام فانّ قوله ع صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الّا المسجد الحرام يقتضي
تفضيل فعلها فيه على البيت بعمومه وقوله ع فيما عداه وقوله ع افضل صلوة المرء في بيته الّا المكتوبة يقتضي تفضيل
فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجّح الثاني بانّ حكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء الموجب
الى احباط الاجر بالكليّة وهو حاصل مع المسجدين وامّا حكمة المسجدين فهو الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما
مع اشتراك الكلّ في الصحّة وحصول الثواب فحصول الصحّة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن ردّ هذا الى الاوّل لعموم وقوع
التعارض الّتي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكلّ منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم
فضيلة البيت على النافلة لانّ النافلة اقرب الى مظنّة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصحّ وفيه مع ذلك اعمال الدليلين
وهو اولى من اطّراح احدهما أقول الفرق بين المقامين انّ في الاوّل يرجّح الروايات الدالّة على فضل النافلة في البيت و
يطرح دلالة الروايات الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة لكن خصّص
عمومها بامر خارجي وحمل قوله ع صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة غالبا
فهو قرينة على انّه ع اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامّين من وجه على عمومه وهو ما
البيت وبتخصيص العامّ الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعامّ الآخر حتّى يلزم المحذور فظهر بذلك
امكان الجمع بين العامّين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بدّ ان يكون القرينة ممّا يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والّذي
ذكره هنا ليس بتلك المعتمد الّا انّ عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجّحة لهذا الحمل وان ورد روايات معتبرة
في استحباب النافلة في المسجد ايضا وحملها الشهيد الثاني ره في بعض تأليفاته ثمّ ذكر في التمهيد فرعا آخر للعاملين من

ثم قال فايدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما
الا لمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الآمدي وجماعة بترجيح الحرمة لان عنايته
بدفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين
ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن في تلك بتظاهرات مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد
العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما
قد يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا يبقى الا الرجوع
الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الآخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء وقطع الاشتغال
بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة
المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب ان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل الامارتين
من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التنافي والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع
حصول التنافي بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نسلم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على
سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التقية فيجب الغاؤه رأسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما
اذ لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان ريد الاستدلال به نعم لا مضايقة عن تأويل المرجوح بالابقاء في الراجح كما فعله
الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اريد المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح فهو انه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللائق بشرط عدم اخراج الكلام
عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتأمل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان تعارض
الكلم فيهما هل هو واقعي او صوري كان في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاها فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره القائلون
من التضيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون
بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة
عليهم وحرمتهما والحكم وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر
في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منها بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة
جدا وذكر كثيرا منها فمنها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت على
ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طارد على طهارة الثوب وفيه
تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجمع فراجع **قانون** تعادل الدليلين
عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرء والمتواتر في زمن الضعف متواترة مع دلالة
على المطر وكونه في الضعف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا
انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري ثم تعادل الامارتين
قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والآخر على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين
المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والفضلة كالبدنة والبقرتين المتساويتين وايضا قد يكون
التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني وبالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادلت الامارتان على
الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما معا للتنافي ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح

الفحص

بلا مرجح

بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى الاخذ بالتفصيل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وقيه انا نختار تركهما
ونرجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت في الخارج انحصار التكليف بهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل
انما يستلزمها الواجب او الاخذ بها لا الامر وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدالة والعلم مع مخالفتهما في الاباحة و
الحظر فيما اختار تقليد المبيح منهما يباح او باختيار تقليد الحاظر يحظر ثم ان المجتهد مخير في العمل باي الامارتين شاء و
يخير مقلده كذلك واما التخيير في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لما فانه مع قطع الخصومة
لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة اخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم
انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف
ويجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارتين بما
تقوى به على معارضتها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة
لا فعلان للمجتهد وكذلك الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى آخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما
لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر يحتاج الى مرجح للتقديم هو داعي الحكم وذلك
المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح يسمى في اصطلاح القوم بالترجيح
فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها فانما هو للتعريف الذي ذكرنا البرهن فمحله اذ التعريف الاول انما
هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقع مبدأ الاشتقاق منهما ايضا مختلفا كما اشرنا اليه في لفظ
الترجيح بلا مرجح في مبحث اخبار الآحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في
اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ
المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي رحمه والشارح الجواد ولا مشاحة
في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هي
من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى
الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت
معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما
لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر
المرجحات في الاخبار ونحن ايضا نذكرها اولا ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما من جهة السند او من جهة المتن
او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام في كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر
عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية من حيث اشترط
في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساويا في
الصفات فانه مما لا حاجة اليه ههنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل
طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر واما
البعين الثاني قلة الوسائط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان نظر في احتمال
الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل فهو اقوى وعارضه [illegible] بالتدبر والقلة فيكون مرجحا
من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط للآخر وكان الفاصلة بين المروي عنه والامام المروي عنه

مدة يستبعد طول عمر هذه الوسايط بحيث يستوعبها وأمّا فيما علم فيه الحال وادرك كل منهما لمن يوثق بروايته عنه
فلا وجه له الثالث رجحان راوي احدهما على الآخر من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة
والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارده ووروده ومناسبة حال
المروي وكيفية الرواية وتذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم الخاطب لمعنى الحديث وكذا ساير الصفات المذكورة يوجب
الظن بالصدق وعدم الغفلة ويحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك
من قبيل المجتهد والاجتهاد اذا جعلناهما من باب الامارة للمقلد كما مرّ في المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه فيندرج في ذلك تفاوت
مراتب العدالة بسبب كثرة الواحد والاثنين والاكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الآخر كما يقدم
رواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله تزوج بميمونة وهو حلال وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذا
كون احدهما شافها المروي عنه دون الآخر وكذا كون احدهما قريبا منه والآخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار
السند ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر وأمّا الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاول تقديم
المروي باللفظ على المروي بالمعنى ولتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف في هذه
المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل الثاني تقديم المقروّ من الشيخ على المقروّ
عليه الثالث تقديم المتأكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الآخر او من
جهة اخرى مثل تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقصّر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله
ومثل ما كان احدهما معللا دون الآخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والآخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان
المجاز الاقرب والآخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والآخر بالخصوص ولا يذهب
عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على الفرد المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض
ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص
جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك
يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على الفرد المساوي
له من العام ويصير الامر ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام وابقاء الفرد المساوي له من العام واسقاط
الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والآخر غير مخصص او كان التخصيص في
احدهما اقل وفي الآخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجهها انهم افصح
الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد
صدورها عن غيرهم مثل كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الأخر من الخطب والادعية فلا ريب انه
من المرجحات بل من اقويها والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معتنين بشأن
الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم فضلا تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه
الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الآخر فالثاني مقدم على الاول وأمّا
الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد
وكذا اذا كان احد المعاضدين اقوى من الآخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين
لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما

موافقا

موافقا للقدماء والآخر موافقا للمتأخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن
والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم لسبق القدماء وقرب عهدهم
وتجريهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التأمل في كل مقام
فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اخفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك
ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتأخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين ولا بد
من التأمل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي
والظني بالاطلاع عليهما او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة
والخمسة عشر وربما جمع بينهما بان شهرتها الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين الثالث موافقة الاصل
ومخالفته وبين الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التأسيس
دون التأكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه بمعنى ان الشارع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل
ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله
بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تأسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة
للعقل ما اكثرها حتى الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه
ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فيحمل كلام الشارع على التأسيس واحتج بان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما
يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم الناقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك انما هو اذا
تقدم المقرر وان قدرناه متأخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان
المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما
علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتأخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من
التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة
فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا ينفي احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين
فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل آخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او
لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح
المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وقلّما يوافق الرواية جميعهم والمدار
بما يعاصرونه الامام المروي عنه او يباشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة
مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر
الصادق (ع) كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة
على فتاوى مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك
وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلاثمائة فلا بد
من التأمل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك وقرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي
والمروي عنه او غير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم
يتحقق الاحتمال في الآخر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصدق كثيرة يندرج اكثرها فيما

ذكرناه وقد مرت الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا في
امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر ونقده على ما ليس ينبغي السند بحسب اصطلاح المتاخر كما اشرنا اليه
في مباحث الاخبار فان هيهنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد لاحادم
ان ننبه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاما في اربعينه لا باس بايراده لكثرة فوائده
فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما
حقق وبين ان محمد بن اسمعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا يقدح في صحة الحديث لوجوه الاول
ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله وفهمه
الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة موثقة بينه وبينه
لما اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث انا نعلم ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر
عند المحدثين من اصول الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما
انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف
وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند
واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شائع نافع ان اتيته يظهر لك صحة كثير من
الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر الا على من زاول الاخبار وتتبع
سير قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسفين لعله
الاول انك ترى الكليني ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة
ثم يبتدئ بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة
واحدة فيظن من لا دربة له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في
موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب
او يضم سندا او اسانيد غيره اليه وترى لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في
موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى
الصدوق ره مع كونه متاخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في
الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار
الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تاخر عنه كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر
انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ ره اذا اضطر
في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح في من هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب
او ممن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد الخامس انك
ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا
عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس
ان الشيخ ره فعل مثل ما فعل الصدوق ره لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتاخرين لان الشيخ عمل له
كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب

الاستبصار

الاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من شيء من تلك الاصول المعتبرة وكان الشيخ في
الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع قطع النظر عن سند الكتاب الى الامام ثم وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند
فيه ضعف الثاني انه ان الشيخ ره ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة
مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين بن جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه
انتهى فظهر ان الشيخ رحمه الله روى جميع مرويات الصدوق نور الله مرقدهما بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما
روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم
يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم يصل الينا من مؤلفات
الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واصغيت اليه
بسمع اليقين وتنبهت لتعسفات المتعسفين وتأويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقيقة هذا الباب ولا تحتاج
بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم
ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها ينبغي على ثلثين وبعضها ربعين
على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه ايضا
بل وكثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها
العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير كلا من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر
بالارجاء والتوقف او لا حتى تلقى من اخبره وانه في سعة حتى تلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني
عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في
حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا
يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال
فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر
بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم
مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما
خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد
فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالآخر فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير
من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع

من ح

العفاري ن ل

فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه
وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه
الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال
اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال فاذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلام العوالي
وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على الاجماع
كما في رواية ابن حنظلة ثم بينهن على العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها
العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم بحيث ضابطة
يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد
مر ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع او من جهة انه مما يحصل به
الظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فح نقول
ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا يبقى في المسائل الفقهية الا الرجوع الى ما يحصل به الظن منها وترجيح
صحتها وموافقتها للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح ام لا فان حجية
هذه الاخبار الواردة ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة
في المسألة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقوى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج مثلا
مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في
الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تأملنا في المسألة الفقهية
ورأينا احد طرفي المسألة اقوى في النظر والحديث الدال على ارجح بسبب القرائن الاخر مثل علو الاسناد
وموافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو اعتمد
ظننا هذا بالواقع في ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسألة الفقهية لنفس الامر ورجعنا مختارنا
في المسألة الاصولية وترجيحنا ما دل على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول
بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري
في المسألة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد
في المسألة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره
والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسألة الخاصة الواردة على خلافه لا يقال اذا تأمل المجتهد في المسألة الفقهية
فلا بد ان يتأمل في علاج المتعارضين ويلاحظ الاخبار الواردة فيه وبعد ملاحظتها والتأمل فيها وترجيح ما دل
منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه
من تلك الاخبار المتعارضة في المسألة الفقهية لانا نقول انه في مسألة الجمع بين الاخبار يقول كلي مغاير
للتي في المسألة الفقهية المتفقة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسألة الفقهية ولا بالعكس لما ترى انا نثبت
في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل به بل وربما نستدل عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في فقه

على خلاف مقتضاه من جهة اخرى وكل رجحان ولا لصيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد
منها الندب في المسألة الفقهية مع انا نقول التأمل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية
حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسألة من الرجوع الى ظن
المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في
المسألة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسألة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول
التأمل في الاخبار العلاجية من حيث هي ومن حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان
يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار او ثقة الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسألة من
المسائل الفقهية والتأمل في المسألة الفقهية الخاصة وقد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ولوحظ
الخبران المتعارضان فيها فان ملاحظة الخبرين في المسألة الفقهية ليس من حيث انهما خبران مط بل قد يكون من حيث
انهما دليلان من ادلة المسألة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ
الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسألة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت
ان مع حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة
الفقهية مع مخالفته الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة الفقهية مع كون الطرف الآخر موافقا
للاستصحاب بتقديرهم قد يقدمون الظاهر على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا
الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظاهر ليس
الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى
ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب
على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسألة الفرعية من جهة اخرى من
الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا معنى حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر
العلاجي الخاص تقليده تعبدا من دون ملاحظة ان موافقة المسألة الفقهية له موجب لرجحانها في نفس
الامر ومورث لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون حوالة على حصول
الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث
انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية لا التعبدية واما لو انحصر الترجيح في الاخبار المرعية على العمل بمقتضى
الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي
ايضا ظن بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضيا
ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظن
وهو باطل كما حققنا سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار
الاحاد من جهة كون ظن المجتهد مبنيا على واحد من الادلة القطعية التي ذكرنا في بحث خبر الواحد فعلى هذا اذا
خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين
في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار
المتعارضة الواردة في علاج التعارض ومختص به يلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن

العقلية

اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب قطعا مثلا مظنون الصدق
وراجح العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان
رواته افقه واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول انما ان يكون احدهما اقرب
الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما صدر عن المعصوم موافقا للحق
النفس الامري بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم
ما وافق الكتاب قطعا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسألة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر
بضميمة القرائن والامارات الأخر اذ المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل
انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب مرجح بخصوصه لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحجية
احد المتعارضين في المسألة الفقهية من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل
بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض
مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة لترجيح ما من جهة عدمه ام لا واذا تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما
فليتخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسألة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل
بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا بها انما يدل على حجيتها
من حيث هي من الادلة فالاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة وفيه ان حجية
تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون هو بتلك الادلة ولا يخفى انها لا تدل على حجية مطلق
المتعارضات لاستحالة العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان تمسكت في الترجيح
على بعض تلك الاخبار بحكاية انه خبر واحد ثبت حجيته ففيه منع شمول الدليل لذلك ولزوم ترجيح من غير مرجح فيه انه
قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر
هو خروج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حجية
الخبر وهو افقه الحق النفس الامري لا مجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد
في اخبار الآحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على ان حل اخبارنا ظنية وما يتوهم
ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح لنفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة
التي تقطع السليقة المستقيمة بفسادها فنقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فتوجه اقتصار
الامام في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في ساير وجوه الترجيح وان ذلك الراوي كان محتاجا
الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعى اليه فلما كان الملاحدة والغلاة
والزنادقة خاصموا دين الله وكانوا يقصدون هواهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة وينسبونها الى
صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام في العرض على كتاب الله وسنة
نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون متسلطين
في زمن الائمة وكانوا يتقونهم وربما كانوا يفتون موافقا لارائهم من اجل التقية فقرر رتبهم في العرض
على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر هذه ملاحظة حال الشهرة ولما كثر
ان الكذابة والضالة لنوا اهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة فوضع

والثالثة

قاعدة الجمع

فاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات
بالبعض دون البعض انما يلاحظة حال الراوي واحتياج الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الراويين
مفروض التساوي وامّا رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما (في غيرهم)
انهما من العوام المقلدين فحكم ثم اولا برجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع
الى الافقه الاعدل الاورع الاصدق في الحديث على الاجماع يكفي مؤونة الفحص عن حاله وحال حكمه اذ الظاهر
من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه ثم فقد وموافق الكتاب وخلافه وموافق العامة
ومخالفهم وموافقة الاحتياط ومخالفته فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصاً مع الافقهية يكفي
عن التفحص لا ان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب
الله مثلا او بكليهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة فحكم الامام
ع بالرجوع الى اجتهادهما والمسائل في الحكم وملاحظة انه انما موافق للمشهور المجمع عليه وامرهما بعينه وذلك
ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي لك ذلك الاعتماد على مثله
المستغني عن التفحص عن حال الحكم الا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي (لا يجب)
التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه الاختلاف فانه لا يحصل
منها بحيث لا يرجح نوعها مع ان فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها في
الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم اوثقية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اوثقية
صدوره عن المعصوم والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية عن العامة وهذا
وامّا من سلطان العصر المتغلب ان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه في مسئلة نجاسة الخمر
بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة
فان بعضا منهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة
باختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمه لان الضروريات المستفادة من
الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها وامّا الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات وان
مخالفها زخرف وباطل سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين
لحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن
موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب
الرواة في الاحكام المختلف فيها نعم ما دل من الآيات على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر وقوعها في الاحكام لكن
مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضيها بخبر الواحد وغيره من
الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم
التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط وكلا بجانبه الحرج والضيق
ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي و
العجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا تثبت باخبار الآحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما
ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر

كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا بالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد
هو ما ترجح في نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها
لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ثم ذكر
الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده
وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكر عما فر عنه
لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم اليه
السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية ابن حنظلة فان لم يعلم الموافقة والمخالفة
ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي و شهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى آخر ما ذكره
ولا يدل على ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل
من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها فقال
ومن تامل فيها وفي قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان
الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو
الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين
بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكر من قول الصادق
عليه السلام معارض بقولهم قد كثرت علينا الكذابة والغلاة ان الملاعين دلسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين ع
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من التشويش
والاختلالات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والتفقد والانتخاب وكذلك
الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك هذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين و
بطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل
الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون فان الفاضل المتقدم من قال
بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيقتهما معا وقد يسوي حتى حصل حديثين يجوز العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض
فمحض الاشتهاء العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع ومبطلا في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع
لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه
التخصيص من اين ثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير اول الامر من المعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن
الترجيح لاسيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الآمرة بلزوم الترجيح وكما يجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا
ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون المرجح
في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول قلنا ان نقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح
بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاخبار احد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على ترجيح
ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلاثة عند التعادل والعجز عن الترجيح
والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل
بالتوقف ولا كلام في ذلك انما مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع

بن حنظلة

اختلافها

اختلافها في تأدية المقصود فربما حكم فيها بالتخيير اولا وربما حكم به بعد العجز من الترجيح لكنها مختلف في ان التخيير بعد
اي الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه
بعد العجز من الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضيه الجمع والتخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو
التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما
دل على التخيير لكثرتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال
بالرجوع الى الامام عليه السلام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان
الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل
منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الديون
والمداينات كما في رواية ابي حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف
ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل ان هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام الترجيح
والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي اكثر منها يرجع الى ما ذكروه في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم
امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول
بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف
لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف وسيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه لم يبق شيء الا ورد فيه
حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالتراجيح من الاخبار المعارضة عند
امكان الترجيح وامكان وجود المرجح لما عن فيه وقد خفي علينا يحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى
احدى الامارتين الى اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الحال غير متارابع
لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما معين وكيف كان فالمذهب
هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين ايتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص
او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مر فيقيد ويخصص ان امكن ويحصل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن ذلك
فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمقدم منسوخ والمتاخر
ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد باحدهما بدليل
اخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة عليهم السلام
فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب مع انتفاء احتمال قطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب
في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهو ايضا مثل سنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر
الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مط والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذا
الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع
بالحدس والاول ابعد عن الزلل ومع فرض التساوي فحكمها تعارض الخبرين واما الاجماعان القطعيان فقد مر عدم
امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع انتفائها فيرجع الى المرجحات الخارجية
واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما وملاحظة رجحان الدليل الذي ثبت اصل الحكم
المستصحب منه يوجب الرجحان وكذا يتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك بملاحظة اعتضاد كل منهما

بالاصل او بدليل اخر وهكذا وقع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا
اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين وقد فصّل الشهيد الثاني
رحمه الله في تمهيد القواعد تفصيلا فقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار
فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل
وتارة يخرج في المسئلة خلاف فهذه اقسام اربعة فمن امثلة الاول اشتغال ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة
ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس وقبول الاخبار ببلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر لا الاخبار
بنفس الظهر ومن امثلة الثاني اباحة الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى
النجاسة الى غير ذلك مما لا يبعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل
من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم
وتزوج امرأة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة
الحمام وطين الطريق اذا الاغلب على الظن نجاسته وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في
الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره تأمل فان الخلاف والوفاق في المقامات
غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية واردة على الاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر فيما ينتفي
الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما
اخرجه الدليل وما يقدم فيه الظاهر على الاصل في الشرعيات غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل
على الظاهر ايضا كثيرة سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والتحقيق ان غاية المذكورات انه مما ثبت حكمه
الدليل بالخصوص في الموارد لا تقديم كل منهما على الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة
الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود وينحصر الثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل
خارجي وقد مر التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل
ظن المجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كانت من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف
والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار
وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد تتركب ويختلف الحكم من ملاحظة
المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة
على السيئات ولقّنا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعما اقترفناه من الخطيئات وكتب ما
اثبتناه في هذه الصفحات في صحائف الحسنات واقال بها الزلات والعثرات ونفعنا بها و
جميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين
عن الانجاس والادناس افضل الصلوات قد فرغ مؤلفه الفقير الى الله الغني القائم ابن الحسن الجيلاني
ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور سنة الف ومائتين وخمس حامدا
مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين منّا من الله سبحانه وعطاء ثم توفيقا الكريم وفقني
لاتمام هذه النسخة الشريفة للطبع في العشر الثالث في الشهر الخامس من السنة العاشرة من العشر

الارجاس

الثامن من [illegible] الثالث سنة [illegible] من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها آلاف التحية [illegible] والصلوة [illegible]

قد كان [illegible] [illegible] الله [illegible] العصر [illegible] صلوة [illegible] عليه [illegible]

الطاهرين [illegible] الله [illegible] [illegible] [illegible] الكبير [illegible]

في ايام دولة السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان [illegible] ناصر الدين شاه [illegible] خلد الله ملكه

في السلطنة [illegible] الحاج [illegible] محمد [illegible]

آقا [illegible] كاتب [illegible] طابع [illegible]

[illegible]

آقا [illegible] آقا محمد [illegible]

و [illegible] محمد [illegible]

صورت انطباع [illegible]

سنة ۱۲۷۵

۲ ۲
۲